Theologische Quartalschrift

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linſenmann, D. Funk, D. Schanz und D. Keppler

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundſechzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1884.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

3795

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Period
1935
v. 66
1884

I.

Abhandlungen.

1.

Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des erſten Jahrhunderts.

Von Prof. Dr. Funk.

Bei keiner der Schriften der apoſtoliſchen Väter wurde in der neueren Zeit über die Entſtehung ſo verſchieden geurtheilt als über den Barnabasbrief. Es ſtehen ſich etwa ein halbes Dutzend Anſichten gegenüber, und der Zeitraum, in dem ſie ſich bewegen, erſtreckt ſich von den erſten Jahren nach der Zerſtörung Jeruſalems bis herab in die Regierung Hadrian's. Die neueſten Erörterungen haben die Sache nicht gefördert. Im Gegentheil, der Gegenſatz hat ſich jüngſt wieder geſteigert. Während es längere Zeit ſchien, als ſei die Unechtheit der Schrift durch die Unterſuchung von Hefele[1]) zur allgemeinen Anerkennung gelangt — ich wußte in den

1) Sendſchreiben des Apoſtels Barnabas 1840.

Digitized by Google

Prolegomenen zu meiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter unter den lebenden Theologen nur Alzog als Vertreter der entgegengeſetzten Anſicht anzuführen — erklärten ſich neueſtens wieder zwei Theologen für die Abfaſſung des Briefes durch den Apoſtel Barnabas, Nirſchl [1]) und Jungmann [2]). Ein dritter Gelehrter, Freppel, deſſen Schrift [3]) mir aber erſt in der letzten Zeit zukam, hatte ſich ſchon früher in dem gleichen Sinne ausgeſprochen. Ein vierter erklärte ſich mit Rückſicht auf das entſchiedene Zeugniß des Alterthums wenigſtens nicht gegen die Echtheit und meinte, die Frage nach der Autorſchaft des Briefes ſei eine offene und vielleicht niemals abzuſchließende [4]).

Ich habe bei dieſem Sachverhalt dem Barnabasbrief wiederholt meine Aufmerkſamkeit zugewendet, die Gründe für und wider die Echtheit geprüft, und da ich mich in keiner Weiſe von der Stichhaltigkeit der erſteren überzeugen konnte, fragte ich weiter, inwieweit die Zeit des Schriftſtückes ſich genauer beſtimmen laſſe. Wie mir ſcheint, dürfte auch in letzterer Beziehung ein ſichereres Reſultat ſich erzielen laſſen, als man nach der angedeuteten Divergenz der Anſchauungen erwarten ſollte, indem das Uebergewicht der Gründe entſchieden für den Ausgang des erſten Jahrhunderts ſpricht.

Prüfen wir indeſſen vor allem die Frage nach der Echtheit des Briefes.

---

1) Patrologie I (1881), 53—57.

2) Revue catholique de Louvain 1882 t. 53 p. 271 sqq.

3) Les pères apostoliques et leur époque. 3. A. 1870 p. 88 sqq.

4) Griſar in der Zeitſchr. f. kath. Theol. 1879 S. 174.

Digitized by Google

Was für dieſe ſpricht, ſind allein die äußeren Zeugniſſe. Soweit die Alten von dem Briefe ſprechen, führen ſie ihn alle, Clemens von A., Origenes, Euſebius, Hieronymus u. ſ. w., als Schrift des Apoſtels Barnabas auf, und dieſe Uebereinſtimmung iſt es, was von den Neueren ſtets als Beweis für die Echtheit angeſehen wird. Das Moment iſt gewiß nicht gering anzuſchlagen. Aber ſo hoch es auch geſchätzt werden mag, ſo hat es doch keine ausſchlaggebende Bedeutung. Oder entſcheiden wir uns denn niemals gegen die Ausſagen der Väter? Betrachten dieſelben [1]) nicht ebenſo einſtimmig die Clementinen als ein Werk des römiſchen Clemens, und wo findet ſich heutzutage auch nur ein einziger Theologe, der auf ihre bezüglichen Ausſagen bauen würde, wie es im 16. und theilweiſe auch noch im 17. Jahrhundert geſchah? Schreiben die Väter ferner nicht ebenſo einſtimmig den zweiten ſ. g. Korintherbrief dem römiſchen Clemens zu, und wie viele Theologen in der Gegenwart geben ihnen noch in dieſer Beziehung Recht? Haben ſich die Alten bezüglich des Charakters dieſes Schriftſtückes nicht offenbar geirrt, oder wer wird dasſelbe noch für einen Brief erklären wollen, ſeitdem uns ſein vollſtändiger Text vorliegt? Man ſieht daraus, daß auch das einſtimmige Zeugniß des Alterthums nicht von entſcheidendem Gewicht iſt.

---

1) Orig. in Gen. ed. Bened. II, 20 sq. Caesar. Quaest. XLVII. Hieron. Adv. Jov. c. 75 und in Gal. 1, 18. Paul. Nol. Ep. 47 ad Ruf. Ruf. Praef. in Recogn. Gennad. Catal. c. 17. Opus imperf. in Math. 10, 41. Chron. pasch. ed. Bonn. p. 40. 49. 50. Vgl. Uhlhorn, die Hom. und Recogn. des Clemens Rom. 1854 S. 47 ff.

Digitized by Google

Zudem iſt es fraglich, ob die Tradition hier wirklich ſo einſtimmig iſt, als es auf den erſten Anblick ausſieht. Die uns vorliegenden Stimmen ſprechen ſich allerdings ſämmtlich für die Abfaſſung des Briefes durch Barnabas aus. Aber repräſentiren ſie auch die Geſammtkirche? Die Frage iſt nicht ſo ohne weiteres zu bejahen. Was Auguſtin[1]) in Bezug auf die apokryphen Schriften der Apoſtel Andreas und Johannes ſagt: Quae si illorum essent, recepta essent ab ecclesia, gilt im weſentlichen auch von dem Barnabasbrief. Wenn der apoſtoliſche Urſprung deſſelben zweifellos geweſen und von der ganzen Kirche angenommen worden wäre, würde die Schrift in den Kanon aufgenommen worden ſein. Freppel kann nicht umhin, die Kraft des Argumentes anzuerkennen. L'argument, bemerkt er, [2]) ne laisse pas d'être spécieux. Nur meint er dasſelbe mittelſt einer einfachen Bemerkung auf ſeinen wahren Werth zurückzuführen zu können. Il s'en faut bien, erklärt er weiter, que saint Barnabé doive être assimilé aux douze apôtres qui avaient reçu leur mission immédiatement du Christ, ou à saint Paul qui la tenait d'une révélation directe de Dieu. Si donc saint Luc donne au compagnon de saint Paul le titre d'apôtre, ce n'est pas dans le sens rigoureux du mot, mais selon la signification qu'y attachait saint Paul lui-même, lorsqu'il appelait du même nom son disciple Epaphrodite (Act. 14, 14. Philipp. 2, 25). D'où il suit évidemment que l'Église a pu ranger l'Épître de saint Barnabé dans une catégorie inférieure aux écrits des apôtres proprement dits,

1) Contra advers. legis et prophet. I c. 20 n. 39.

2) A. a. O. S. 91.

sans qu'on puisse rien inférer de là contre son authencité. La difficulté qu'on propose n'est donc pas de nature à infirmer les témoignages de l'antiquité [1]). Aber ſo einfach ſteht die Sache doch keineswegs. Die Verfaſſer des zweiten und dritten Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte gehörten ja auch nicht zu den Zwölfen, und doch wurden ihre Schriften in den Kanon aufgenommen. Man kann dagegen nicht einwenden, daß jene Männer weniger eigene Darſtellungen gaben, als aufzeichneten, was ſie, ſei es über den Herrn, ſei es über die Apoſtel, von dieſen ſelbſt erfahren hatten. Auch Barnabas konnte als Apoſtel und beſtändiger Begleiter der Apoſtel keine andere als die apoſtoliſche Lehre vortragen, und hätte er das gethan, ſo wäre ſeine Schrift ohne Zweifel ebenſo in den Kanon aufgenommen worden, als das Markus- und Lukasevangelium und die Apoſtelgeſchichte. Der Schluß iſt um vieles wahrſcheinlicher als der entgegengeſetzte, da uns keine Schrift eines Apoſtels bekannt iſt, die nicht einen Platz in dem Kanon gefunden hätte. Wenn alſo der Barnabasbrief dieſer Ehre nicht gewürdigt wurde, ſo ſpricht die Vermuthung dafür, daß er eben nicht allenthalben als Schrift eines Apoſtels betrachtet wurde. Man hat aus dem Umſtand ſogar mit Sicherheit folgern zu können geglaubt, der Brief rühre wirklich nicht von dem Apoſtel Barnabas her. Ich will nicht ſo weit gehen. Aber das dürfte immerhin aus ihm folgen, daß das Urtheil des Alterthums über den Urſprung des Briefes ſchwerlich ein ſo durchaus einheitliches war, als gewöhnlich angenommen wird, und das iſt zu-

1) Aehnlich Nirſchl a. a. O. S. 56.

Digitized by Google

nächſt genug. Das einzige Argument, das man für die Echtheit des Briefes anzuführen vermag, verliert damit an Sicherheit, und die Gründe, welche gegen dieſelbe ſprechen, werden um ſo ſchwerer ins Gewicht fallen.

Man hat früher eine ganze Reihe von Punkten in dem Brief als Zeugniſſe gegen ſeine Abfaſſung durch den Apoſtel Barnabas geltend gemacht: das ſtarke Urtheil, das 5, 9 über die Apoſtel gefällt wird, ſie ſeien ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτεροι geweſen; die verſchiedenen naturgeſchichtlichen Unrichtigkeiten, wie die Bemerkungen von der Oeffnung, die der Haſe jedes Jahr erhalte, von dem jährlichen Wechſel des Geſchlechtes bei der Hyäne und von der Begattung des Wieſels durch den Mund (10, 6—8); die unrichtigen Angaben über die Beſchneidung aller Syrer und Araber und ſämmtlicher Götzenprieſter (9, 6); die ſpielende und abgeſchmackte Allegorie in der Deutung des alten Teſtamentes, unrichtige Angaben über den altteſtamentlichen Ritus; endlich die antijüdiſche Richtung [1]). Die meiſten dieſer Punkte wurden aber ſpäter und mit Recht fallen gelaſſen. Die fraglichen naturgeſchichtlichen Irrthümer waren im Alterthum ganz allgemein, und es iſt nicht einzuſehen, warum der Apoſtel Barnabas in dieſer Beziehung über ſeine Zeit ſich erhoben haben ſollte. Die Allegorie des Briefes iſt in unſeren Augen allerdings nicht ſelten anſtößig. Aber die Anſchauung des chriſtlichen Alterthums war hier eine andere, als die unſerige, und man wird auf den Punkt um ſo weniger einen Nachdruck gegen den Apoſtel Barnabas legen dürfen, als bei der allegoriſchen Schrifter-

1) Vgl. Hefele, Sendſchreiben S. 160 ff.

Digitized by Google

klärung ſtets einiges Auffallende und Unangemeſſene zurückbleibt. Die Behauptung über die Beſchneidung iſt zwar übertrieben, aber doch nicht ganz grundlos. Die angeblich unrichtige Behandlung des altteſtamentlichen Ritus iſt inzwiſchen geradezu als richtig nachgewieſen worden [1]). Es bleiben alſo nur zwei Punkte übrig, der erſte und der letzte, und ich will auch jenen nicht beſonders betonen, obwohl ich in den Worten des Apoſtels Petrus Luk. 8, 1: „Weiche von mir; denn ich bin ein ſündiger Menſch“, und des Apoſtels Paulus I Tim. 1, 15: „Jeſus Chriſtus kam in dieſe Welt, um zu erlöſen die Sünder, unter denen ich der erſte bin“, nicht, wie Freppel [2]), eine Löſung der Schwierigkeit finden kann. Denn hier haben wir nur Aeußerungen der Selbſtverdemüthigung vor uns, und dieſelben ſind inhaltlich nicht einmal ſo ſtark wie jenes Urtheil: Petrus nennt ſich einfach Sünder, Paulus nennt ſich zwar den erſten der Sünder, aber er that dieß offenbar in Rückſicht auf ſeine chriſten=feindliche Vergangenheit. Im Barnabasbrief aber haben wir ein Urtheil über andere oder wenigſtens zügleich und vorwiegend über andere und zwar das denkbar härteſte. Die angeführten Parallelſtellen vermögen daher den Anſtoß nicht zu heben, der an der Stelle genommen zu werden pflegt. Ich will aber den Punkt gleichwohl auf ſich beruhen laſſen, weil das Urtheil nicht beſonders ſtark hervortritt. Dagegen iſt der letzte Punkt von um ſo größerer Bedeutung und im Grund genommen allein im Stande, die Frage nach der Autorſchaft des Briefes gegen den Apoſtel Barnabas zu entſcheiden.

1) Vgl. Qu. Schr. 1876 S. 721 ff. und den Commentar in meiner Ausgabe, ſowie Braunsberger, der Apoſtel Barnabas 1876.
2) A. a. O. S. 92.

Digitized by Google

Die Stellung des Barnabasbriefes zum alten Teſtament iſt eine ſo durchaus gegenſätzliche, wie wir ſie bei keinem Apoſtel und auch nicht bei Paulus finden, der den jüdiſchen Prätenſionen am entſchiedenſten entgegentrat. Denn alle Apoſtel erkennen in dem alten Bund, in ſeinen Opfern, ſeinem Ceremonialgeſetz u. ſ. w. eine wirkliche, wenn gleich nur zeitweilige und durch Chriſtus aufgehobene, Veranſtaltung Gottes. Sie beobachten das Geſetz ſogar noch nach dem Tode des Erlöſers. Sie erſcheinen zum Gebet im Tempel (Apgeſch. 3, 1). Sie meiden mit Rückſicht auf das Geſetz den engeren Verkehr mit den Heiden und Heidenchriſten (Apgeſch. 10, 28), und das bezügliche Verhalten des Apoſtels Petrus in Antiochien gab zu dem bekannten Conflict mit Paulus Anlaß (Gal. 2, 11—14). Selbſt der Völkerapoſtel, der ſich ſeiner Freiheit ſonſt ſo entſchieden bewußt war, läßt ſich durch die obwaltenden Verhältniſſe doch wieder beſtimmen, dem Geſetze Rechnung zu tragen. Er läßt den Timotheus beſchneiden (Apgeſch. 16, 3) und übernimmt die Koſten eines Naſiräatsgelübdes (Apgeſch. 21, 23—26). Und welche Stellung nimmt in dieſer Beziehung der Verfaſſer des Barnabasbriefes ein? Beobachtete er etwa auch noch die altteſtamentlichen Speiſegeſetze, oder wenn er ſich allenfalls über ſie hinweggeſetzt, unterläßt er ihre Beobachtung, wie man es von einem Apoſtel erwarten ſollte, etwa aus dem Grund, weil die Geſetze mit der Stiftung des neuen Bundes ihre verpflichtende Kraft verloren hatten? Erkennt er in der Beſchneidung das, als was ſie ſich in der hl. Schrift darſtellt, das Zeichen des Bundes Gottes mit dem Volke Israel und ſomit eine, wenn auch nur zeitweilig geltende und bereits wieder

Digitized by Google

aufgehobene göttliche Anordnung? Sieht er in dem Tempel von Jeruſalem ein Haus Gottes, das, wenn gleich ſeine Zeit ſchon vorüber war, ihm jedenfalls für die Vergangenheit als eine ehrwürdige Stätte der Anbetung erſcheinen mußte? Hören wir ihn ſelbſt darüber.

Die Beſchneidung wird ausdrücklich auf ein durch den Teufel verurſachtes Mißverſtändniß zurückgeführt. Gott habe, leſen wir c. 9, nur eine Beſchneidung des Herzens gewollt, nicht die Beſchneidung des Fleiſches. Die Juden haben aber ſeine Anordnung verletzt, weil ein böſer Engel ſie verführt habe. *Περιτομὴν γάρ*, lauten die Worte des Briefes ſelbſt, *εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γενηθῆναι· ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφιζεν αὐτούς* (9,4). Dabei wird zwar der Einwand erhoben, das israelitiſche Volk ſei zum Zeichen des Bundes beſchnitten worden. Aber ſofort wird die Einrede mit der Bemerkung zurückgewieſen, daß ja auch alle Syrer, Araber, Ägyptier und ſämmtliche Götzenprieſter beſchnitten ſeien. Konnte ſich ein Apoſtel ſo geringſchätzig und zugleich ſo unrichtig über eine Anordnung im alten Bund ausſprechen?

Wie die Beſchneidung ſo werden auch die jüdiſchen Speiſegeſetze für ein reines Mißverſtändniß erklärt. Gott habe, leſen wir c. 10, wenn er verboten habe, das Fleiſch gewiſſer Thiere zu genießen, damit nur ſagen wollen, man ſolle die Laſter meiden, welche durch jene Thiere verſinnbildet werden, und wenn er umgekehrt geſtattet habe, das Fleiſch anderer Thiere zu eſſen, ſo habe er wiederum nur rein ethiſche Vorſchriften geben wollen. Die Anordnung, von den Thieren zu eſſen, welche geſpaltene Hufe haben und wiederkauen, bedeute einerſeits: wer Nahrung empfangen, erkenne ſeinen Ernährer und

Digitized by Google

ſcheine ſich in ihm zu erfreuen; man ſolle denjenigen anhangen, welche den Herrn fürchten, welche das Gebot, das ſie erhalten haben, im Herzen erwägen und das Wort des Herrn wiederkauen; andererſeits: wie der Gerechte in dieſer Welt wandle, ſo erwarte er zugleich die heilige Zeit (10, 11). Das ſei der einzige richtige Sinn der Verordnung Gottes über das Eſſen der Thiere. Dieſelbe ſei nur geiſtig zu faſſen; die Juden haben ſie aber in ihrer fleiſchlichen Geſinnung von einem wirklichen Eſſen verſtanden. *Περὶ μὲν τῶν βρωμάτων οὖν λαβὼν Μωϋσῆς τρία δόγματα οὕτως ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ κατ᾽ ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρώσεως προςεδέξαντο* (10, 9). Iſt ein ſolches Urtheil wohl richtig und einem Apoſtel zuzutrauen?

Weniger Anſtoß erregen zunächſt die Worte des Briefes über die jüdiſchen Faſten und Opfer, indem dieſelben nur nicht als die wahren Opfer und die wahren Faſten erſcheinen. Von den Opfern wird bemerkt, daß Gott nach ſeinen eigenen Worten ſie nicht wolle (2, 4 f.) und daß er ſie abgeſchafft habe, damit das neue Geſetz unſeres Herrn Jeſus Chriſtus, das ohne das Joch des Zwanges ſei, ein nicht von Menſchenhänden gemachtes Opfer habe (2, 6). Bezüglich der Faſten werden nur die Schriftſtellen angeführt, welche von der höheren Auffaſſung derſelben reden (c. 3). Aber wenn die Sprache hier auch weniger beſtimmt iſt als bei den obigen Punkten, ſo iſt der Gedanke des Autors doch nicht zweifelhaft. Derſelbe will keineswegs ſagen, wie man nach dem angeführten Satze glauben könnte, daß die Opfer des alten Bundes erſt durch das Opfer des neuen Bundes aufgehoben worden ſeien. Nach dem, was folgt

Digitized by Google

(2, 7. 8.), meint er vielmehr ganz zweifellos, daß Gott Opfer in der Art, wie ſie von den Juden dargebracht wurden, gar nicht gewollt, ſondern nur geboten habe, daß niemand in ſeinem Herzen Böſes gegen ſeinen Nächſten ſinne und niemand einen falſchen Eid ſchwöre. Seine Stellung zum alten Teſtament bleibt hienach die gleiche. Er läßt Gott mit Anordnung der Opfer eine rein ethiſche Vorſchrift geben und führt die jüdiſchen Opfer auf ein völliges Mißverſtändniß des göttlichen Wortes zurück. Aehnlich verhält es ſich mit den Faſtengeſetzen. Auch ſie werden rein ethiſch gedeutet und die Auffaſſung der Juden damit für durchaus irrig erklärt.

Der altteſtamentliche Gottes- und Tempeldienſt endlich wird faſt mit dem heidniſchen Götzendienſt auf eine Linie geſtellt. *Σχεδὸν γάρ*, hören wir 16, 2, *ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ.* Freilich iſt dabei von einer falſchen Hoffnung auf den Tempel die Rede. Aber der Verfaſſer des Briefes nahm nicht bloß an dieſer Anſtoß. Er verwirft im Folgenden den Tempel überhaupt und findet ihn als ſolchen im Widerſpruch mit dem Worte Gottes. Er erkennt dem Judenthum alſo auch in dieſem Punkt lediglich keine Berechtigung zu, und durch dieſen ſeinen Standpunkt iſt offenbar auch jene Bemerkung beeinflußt. Die Hoffnung auf Gott war ja ſelbſtverſtändlich mit der Hoffnung auf den Tempel, der Gott geweiht war, verbunden. Iſt ſomit die Auffaſſung des alten Teſtamentes dieſelbe, die wir bereits kennen gelernt, ſo begegnen wir auf der anderen Seite nunmehr einem Ausdruck, der alles Bisherige weit hinter ſich läßt: die Juden haben Gott in ihrem Tempel faſt nach Art

Digitized by Google

der Heiden verehrt. Iſt ein ſolches Urtheil und eine ſolche Sprache im Munde eines Apoſtels denkbar?

Die Vertheidiger der Echtheit des Briefes bejahen die Frage. Sie vermögen dieſes indeſſen nur zu thun, indem ſie den Brief ſeiner eigenthümlichen Schärfe entkleiden und ſeine Stellung zum alten Bund anders darſtellen, als mit ſeinem Wortlaut zu vereinbaren iſt. Freppel [1]) erklärt unter Beiſtimmung Jungmann's, der Zweck des Briefes ſei, zwei Dinge feſtzuſtellen: qu' en fait la loi mosaïque avait été abrogée, et qu' en droit elle n' avait jamais eu une valeur absolue, mais relative au Nouveau Testament dont elle était l' ombre et la figure. Nirſchl [2]) meint, ein ſtrengeres Urtheil über das Judenthum ſei für den Verfaſſer des Briefes durch das Gottesgericht der Zerſtörung des Tempels, der altteſtamentlichen Opferſtätte, nahe gelegt geweſen. Aber es handelt ſich ja gar nicht um ein ſtrengeres oder milderes Urtheil über das Judenthum. Die Frage iſt vielmehr, ob das Urtheil des Briefes mit der Wahrheit und Gerechtigkeit ſich verträgt, bezw. mit der Anſchauung und Lehre der Apoſtel zu vereinbaren iſt, und dieſe Frage iſt nach den obigen Ausführungen entſchieden zu verneinen. Das Urtheil des Barnabasbriefes über den alten Bund iſt durchaus unapoſtoliſch. Es handelt ſich ferner nicht darum, ob das moſaiſche Geſetz etwa in allegoriſcher Umdeutung als Typus des neuen Teſtamentes zu betrachten und ihm inſofern etwa ein auf dieſes bezüglicher Werth zuzuerkennen iſt. Es fragt ſich

1) A. a. O. S. 96.
2) A. a. O. S. 54.

Digitized by Google

vielmehr, ob ihm ein ſolcher Werth auch dann noch zukommt, wenn es ſo genommen wird, wie es durch die Juden, und zwar (von den phariſäiſchen Uebertreibungen ſelbſtverſtändlich abgeſehen) nicht mit Unrecht, aufgefaßt wurde, und die Antwort auf dieſe Frage fällt wiederum verneinend aus. Wird das moſaiſche Geſetz in ſeiner eigentlichen Bedeutung genommen, dann hat es nach dem Verfaſſer des Briefes lediglich keinen Werth. Ja es enthält, ſo gefaßt, nicht bloß keine relative Wahrheit, ſondern völligen Irrthum, und da dieſe Auffaſſung hier allein die richtige iſt, ſo beruht es auf Verkennung des Sachverhaltes, bezw. auf Verrückung des Fragepunktes, wenn man in dem Briefe die Anerkennung eines relativen Werthes des moſaiſchen Geſetzes finden wollte. Es bleibt alſo für das alte Teſtament, wenn es nicht etwa in ein Luftgebilde umgedeutet wird, keinerlei Anerkennung in dem Briefe übrig. Der Verfaſſer des Schreibens hat für das Judenthum nur Worte der Verurtheilung, er ſieht in ihm nur ein durch den Teufel herbeigeführtes Mißverſtändniß göttlicher Anordnungen, und ein ſolcher Mann ſollte dem Kreiſe der Apoſtel angehört haben? Man faſſe die Sache einmal in dieſer Weiſe ins Auge, und man wird den Brief nicht mehr ſo leicht für echt halten wollen. In meinen Augen iſt der fragliche Punkt entſcheidend. Die Unterſuchung nach der Echtheit des Briefes könnte daher bereits als abgeſchloſſen gelten. Indeſſen wird die Erörterung über die Zeit des Briefes noch ein weiteres Licht auf jene Frage werfen. Sie wird uns in eine Zeit führen, in der der Apoſtel Barnabas das Schreiben nicht verfaßt haben kann, weil

Digitized by Google

er damals allem nach ſchon ſeit einer Reihe von Jahren nicht mehr unter den Lebenden war:

Zwei Stellen wurden bisher im Barnabasbrief zur Ermittlung ſeiner Entſtehungszeit in Anſpruch genommen, die Capitel 4 und 16. Dort (4, 4. 5) wird die Weisſagung des Buches Daniel über die zehn Könige und zwar in folgender Faſſung als eben erfüllt angeführt: *Βασιλεῖαι δέκα ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύσουσιν, καὶ ἐξαναστήσεται ὄπισθεν μικρὸς βασιλεύς, ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ' ἓν τῶν βασιλέων* (Dan. 7, 24). *Καὶ εἶδον τὸ τέταρτον θηρίον τὸ πονηρὸν καὶ ἰσχυρὸν καὶ χαλεπώτερον παρὰ πάντα τὰ θηρία τῆς θαλάσσης, καὶ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀνέτειλεν δέκα κέρατα, καὶ ἐξ αὐτῶν μικρὸν κέρας παραφυάδιον, καὶ ὡς ἐταπείνωσεν ὑφ' ἓν τρία τῶν μεγάλων κεράτων* (Dan. 7, 7. 8), und es wird allgemein zugegeben, daß die Stelle auf die römiſchen Kaiſer ſich bezieht. Streitig iſt nur die Deutung der Worte. Hier iſt von der Zerſtörung und Wiederherſtellung des Tempels die Rede. Einige glaubten, wie unter dem zerſtörten ſo ſei auch unter dem wiederzuerbauenden Tempel der von Jeruſalem zu verſtehen, und da Hadrian im Anfang ſeiner Regierung die Erlaubniß zur Wiederherſtellung des Heiligthumes der Juden gegeben haben ſoll, ſo verlegen ſie den Brief in die Jahre 117—120 [1]).

Die zweite Stelle ſcheint zu einem ebenſo ſicheren

1) Der Urheber dieſer Deutung iſt, ſo viel ich ſehe, Volkmar. Vgl. Tüb. Theol. Jahrb. 1856 S. 350 f. Handbuch der Apokryphen 1863. II, 377. Urſprung unſerer Evangelien 1866 S. 143—151. Recipirt wurde die Deutung durch J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes 1869 S. 18. 334—340; Schürer Lehrb. der neuteſt. Zeitgeſchichte 1874 S. 355 Anm. 2, Harnack, Barn. epist. ed. II. 1878 p. LXXI sq., u. m. a.

als beſtimmten Reſultat zu führen. In Wahrheit aber unterliegt ihre chronologiſche Verwerthung einem mehrfachen Bedenken. Vor allem fragt es ſich, ob die Nachricht von dem Tempelbau in Jeruſalem in den erſten Jahren Hadrians genügend beglaubigt iſt. Ein Midraſch zur Geneſis, Bereſchith Rabba c. 64 erzählt aus der Zeit des Rabbi Joſua ben Chananja, d. h. Trajans und Hadrians: in den Tagen des R. Joſua ben Chanina (Chananja) habe das böſe (römiſche) Reich den Beſchluß gefaßt, daß das Haus der Heiligkeit aufgebaut werden ſolle; Papus und Lulianus haben Sammlungen für den Bau veranſtaltet; da ſeien aber die Samaritaner gekommen und haben dem Kaiſer erklärt, daß, wenn jene rebelliſche Stadt gebaut und die Mauern vollendet ſeien, keine Steuer mehr werde entrichtet werden; der Kaiſer habe ſeinen Entſchluß nicht ganz rückgängig machen wollen, ſei aber doch auf den den Bau thatſächlich vereitelnden Rath eingegangen, das Haus ſei entweder an einem anderen Orte oder um 5 Ellen größer oder um ebenſoviel kleiner auszuführen; das Volk habe, in ſeiner Erwartung getäuſcht, ſofort zu den Waffen greifen wollen, ſei jedoch durch den R. Joſua noch davon abgebracht worden [1]). Epiphanius [2]) berichtet: Hadrian ſei auf ſeinen Viſitationsreiſen durch das römiſche Reich auch nach Paläſtina gekommen, 47 Jahre nach der Zerſtörung Jeruſalems, und da er die Stadt und das Heiligthum in Trümmern angetroffen, habe er ſich entſchloſſen, die Stadt, jedoch nicht den Tempel, wiederaufzu-

1) Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen I (1860), 108, gibt die Stelle hebräiſch und in lat. Ueberſetzung.

2) De mens. et pond. c. 14 p. 170.

Digitized by Google

bauen, den Aquila mit der Aufſicht über den Bau beauftragt und die Stadt nach ſeinem Geſchlechtsnamen Aelia genannt. Das ſind die Quellenberichte über den fraglichen Tempelbau. Verdienen ſie aber einen ſolchen Glauben, daß wir in unſerer Sache auf ſie bauen könnten? Der Bericht des Epiphanius bezieht ſich offenbar auf den bekannten, ſpäter fallenden Aufbau der Stadt Jeruſalem durch Hadrian. Das beigefügte Datum, das 47. Jahr nach der Zerſtörung der hl. Stadt, führt uns allerdings in die erſten Jahre des Kaiſers. Aber iſt dieſe Zahl aufrecht zu erhalten, da ſie die beglaubigte Geſchichte unbedingt gegen ſich hat? Oder hat etwa Hadrian ſeine bekannten Reiſen durch das Reich unmittelbar nach ſeiner Thronbeſteigung und nicht vielmehr erſt im Jahr 120 angetreten? Dazu kommt, daß Epiphanius den Tempelbau ausdrücklich negirt. Man hat die bezüglichen Worte zwar als einen lediglich dem kirchlichen Intereſſe des Autors angehörigen Zuſatz beſeitigen zu können geglaubt [1]). Allein mit Unrecht. Epiphanius ſpricht ſichtlich von dem bekannten Hadrian'ſchen Bau der Stadt, in welchem der jüdiſche Tempel keine Stelle fand. Er iſt alſo ohne Zweifel als Zeuge aufzugeben. Mit ihm wird aber die Beziehung des angeführten Midraſch auf Hadrian hinfällig, da der Rabbi Joſua nicht bloß der Zeit Hadrians, ſondern auch der ſeines Vorgängers angehört. Ob dasſelbe überhaupt einen hiſtoriſchen Werth hat, iſt eine weitere Frage, und ſie ſcheint nicht ohne Weiteres zu bejahen zu ſein, da Ewald in

---

1) Volkmar, Urſprung unſerer Evangelien 1866 S. 150.

Digitized by Google

ſeiner Geſchichte des Volkes Israel (Bd. VII) von ihm keinen Gebrauch macht [1]).

Steht der Hadrian'ſche Tempelbau in Frage, ſo unterliegt es ſelbſtverſtändlich großen Bedenken, unſere Stelle auf ihn zu beziehen. Die Beziehung iſt aber auch ſonſt nicht begründet. Die Juden trugen ſich ſeit der Zerſtörung ihres Heiligthums ohne Unterlaß mit der Hoffnung auf deſſen Wiederherſtellung [2]), und ſo können die fraglichen Worte auch ſchon vor Hadrian geſchrieben worden ſein. Durch die Worte γίνεται und νῦν 16, 4 wird allerdings der Schein erweckt, als ſei der Bau zur Zeit der Abfaſſung des Briefes bereits ernſtlich in Angriff genommen geweſen. Wie wenig aber die Worte zu betonen ſind, zeigt das noch im gleichen Satze folgende ἀνοικοδομήσουσιν. Der Bau gehört hienach noch mehr der Zukunft als der Gegenwart an, und es genügt vollkommen jene Hoffnung der Juden, um die Worte des Briefes von dem Tempelbau zu erklären, auch wenn die Wiederherſtellung auf den Tempel von Jeruſalem bezogen wird.

Dieſe Deutung iſt indeſſen ſelbſt zweifelhaft, und die Beziehung des Briefes auf die erſte Zeit Hadrians ſomit noch fraglicher. Der Tempelbau, von dem der Verfaſſer redet, iſt allem nach nicht in materiellem, ſon-

1) Grätz, Geſch. der Juden 2. A. IV (1866), 439 ff., ſtützt ſich auf dasſelbe ſowie auf eine talmudiſche bezw. miſchnaitiſche Tradition. Er findet aber auch im Barnabasbrief ein Zeugniß für den Tempelbau unter Hadrian, während die Bedeutung desſelben doch ſehr in Frage ſteht.

2) Ewald, Geſch. des Volkes Israel. 3. A. VII, 398, ſpricht von einer Verheißung derſelben, führt aber S. 23 f., worauf er verweist, keine ſicheren Belege an.

Digitized by Google

dern in geiſtigem Sinne zu nehmen. Die Aufeinanderfolge der Gedanken legt zunächſt allerdings jene Auffaſſung nahe. Da im Anfang des Capitels von dem Tempel von Jeruſalem die Rede iſt und da im Anſchluß daran die Zerſtörung desſelben erwähnt wird, ſo ſcheint zu folgen, daß der Tempel, deſſen Wiederaufbau im Weiteren zur Sprache kommt, gleich dem zerſtörten im materiellen Sinne zu verſtehen iſt. Aber nothwendig iſt die Deutung nicht. Bei dem Gebrauch, den der Verfaſſer von der Allegorie macht, kann es nicht auffallen, wenn er vom materiellen Tempel plötzlich zum geiſtigen überſpringt, und eine nähere Betrachtung des Abſchnittes zeigt, daß er dies wirklich thut. Vor allem kommt in Betracht, daß der Wiederaufbau im unmittelbaren Anſchluß an ein Wort des Herrn durch den Propheten Jeſaias, das eine Verurtheilung des Tempels von Jeruſalem enthält, bezw. enthalten ſoll, als Erfüllung einer Weisſagung desſelben Propheten dargeſtellt wird. Denn bei dieſem engen Zuſammenhang wäre es eine offenbare Ungereimtheit, bei *οἰκοδομήσουσιν* 16, 3 an einen materiellen Tempelbau zu denken. Der Wiederaufbau kann alſo ſchon bei ſeiner erſten Erwähnung nicht anders als geiſtig verſtanden werden, und die *καθελόντες τὸν ναόν*, die ihn vornehmen, ſind natürlich nicht die Juden, die ja nicht als die Zerſtörer ihres Heiligthumes zu betrachten ſind [1]). Sodann fällt ins Gewicht, daß als die Wie-

1) Es iſt unbegreiflich, wie Harnack l. c. p. LXX n. 12 zur fraglichen Deutung kommen konnte. Der Fall beweist aber, wie ſehr man den Worten des Briefes Gewalt anthun muß, um den materiellen Tempelbau halten zu können. Vgl. Müller a. a. O. S. 324.

Digitized by Google

dererbauer nur die Römer erſcheinen, während der Tempelbau in Jeruſalem doch von den Juden auszugehen hatte, wenn die Erlaubniß dazu auch von den Römern ertheilt werden mußte. Man hat freilich geglaubt, den Bau in erſter Linie als Werk der Juden faſſen zu können, indem man mit dem Codex Sinaiticus den *οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται* 16, 4 ein *καὶ* voranſchickte, ſo daß die Stelle beſagen würde: jetzt bauen ſowohl ſie (*καὶ αὐτοί*, nämlich die Juden) als auch die Diener oder Werkleute ihrer Feinde den Tempel wieder auf. Allein die Lesart verdient keine Beachtung. Da die drei anderen Texteszeugen, die Codices Vatic. und Constantinop. und der alte lateiniſche Ueberſetzer, das fragliche *καὶ* nicht haben, ſo beruht die Aufnahme des Wörtchens auf übertriebener und einſeitiger Schätzung des Cod. Sinaiticus. Die Lesart iſt zudem noch aus einem anderen Grunde unhaltbar, der bisher nicht beachtet wurde. Die Worte *νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτὸν* 16, 4 ſtehen in enger Parallele zu dem im vorausgehenden Vers aus Jeſaias angeführten Citat: *Ἰδού, οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν*, und ſie weiſen die Erfüllung der hier gegebenen Weisſagung nach. Hier aber werden gerade die Zerſtörer des Tempels und, wie das *αὐτοὶ* zeigt, nur ſie als die Wiederherſteller bezeichnet. Wie ſollten nun in der ſo enge mit ihr verbundenen folgenden Stelle den Zerſtörern die Juden als die Wiedererbauer nicht etwa nur zur Seite, ſondern ſogar vorangeſtellt ſein? Das zweimalige *αὐτοὶ* würde die Bedeutung, die es in der erſten Stelle hat, in der zweiten gänzlich verlieren, es würde eine Incongruenz zu Tage treten, die kaum

Digitized by Google

zu ertragen wäre, ſelbſt wenn ſie das Uebergewicht der Texteszeugen nicht gegen, ſondern für ſich hätte. Das *καὶ* des Cod. Sinaiticus iſt demgemäß unbedingt zu ſtreichen, und mit ihm iſt zugleich der materielle Tempelbau gerichtet, da derſelbe ohne Betheiligung der Juden ein Unding iſt. Höchſtens ließe ſich, wie auch geſchehen iſt [1]), an die Errichtung eines Götzentempels an der Stelle des zerſtörten jüdiſchen Tempels denken. Aber auch das geht bei näherer Erwägung nicht an. Der Tempel, deſſen Aufbau in Frage ſteht, iſt nach dem Vorausgehenden, wie wir bereits geſehen, der durch den Propheten in Ausſicht geſtellte wahre Tempel. Der Tempelbau iſt alſo nothwendig in geiſtigem Sinne zu nehmen, und daß es ſich ſo verhält, hätte in Anbetracht der Unzweideutigkeit der zweiten Hälfte des Capitels nie bezweifelt werden ſollen. Nachdem der Verfaſſer durch Anführung einer Schriftſtelle gezeigt, daß auch der Untergang der Stadt und des Volkes Israel geweisſagt worden (16, 5), nimmt er den Gedanken von dem Wiederaufbau des Tempels wieder auf, um ihn jetzt erſt eigentlich auszuführen. Er fragt, ob es jetzt, da der Tempel von Jeruſalem zerſtört iſt, einen Tempel Gottes gebe, und ſeine Antwort lautet: er beſtehe, und zwar da, wo Gott ſelbſt ihn zu errichten und aufzuführen erkläre, indem er ſpreche: „Und es wird ſein, nach Vollendung der Woche wird der Tempel Gottes herrlich auf dem Namen des Herrn aufgebaut werden“ (16, 6). Sodann gibt er eine nähere Beſchreibung von dieſem Tempelbau als einem geiſtigen, ausgeführt in der chriſtlichen Kirche; und als

1) Durch Lipſius in Schenkl's Bibellexikon I, 371.

wollte er mit Bedacht jegliches Mißverſtändniß abwehren, ſchließt er die Auseinanderſetzung emphatiſch mit den Worten: „das iſt der geiſtige Tempel, gebaut dem Herrn“ (16, 7—10). Wie kann man bei ſo deutlicher Sprache und ſo geſchloſſenem Gedankengang in Vers 4 einen materiellen Tempelbau finden wollen?

Das Capitel 16 gewährt hienach lediglich keine chronologiſche Ausbeute. Sehen wir nun, wie es mit dem Capitel 4 ſteht.

Hier werden zehn Kaiſer als bereits geſtorben angeführt. Ob der elfte ebenfalls als todt oder ob er als noch lebend zu denken iſt, ſteht nicht feſt. Doch erhellt aus den Worten, welche der Weisſagung unmittelbar vorangehen und ſie einführen: der Herr habe dazu die Zeiten und die Tage abgekürzt, damit ſein Geliebter eile und in ſein Erbe komme, daß der Tod desſelben, wenn je, noch nicht lange erfolgt iſt. Im allgemeinen kann daher die Regierungszeit des elften Königs als die Entſtehungszeit des Briefes betrachtet werden. Volkmar [1]) wollte die Stelle zwar anders gedeutet wiſſen. Er betrachtet den Sturz der drei Könige als etwas erſt Bevorſtehendes, nicht als etwas bereits Erfolgtes, und dementſprechend ſieht er in dem kleinen König nicht einen bereits regierenden, ſondern einen erſt kommenden Kaiſer, näherhin den als Antichriſt erwarteten Nero oder Domitian. Er glaubt ferner, die drei zu ſtürzenden Könige ſeien in den zehn nicht bereits enthalten, ſondern ſie kommen zu ihnen noch beſonders hinzu, ſo daß der Brief in der Zeit des 13. Kaiſers entſtanden wäre.

1) Monumentum vetustatis christ. ineditum 1864 p. 12. Urſprung unſerer Evangelien 1866 S. 143 f.

Digitized by Google

Allein alle dieſe Aufſtellungen ſind gleich unhaltbar. Der Sturz der drei Könige war für den Verfaſſer des Brieſes offenbar bereits eine vollzogene Thatſache [1]). Die Anführung der Weisſagung hatte nur unter dieſer Vorausſetzung einen Sinn, und daß nicht etwa das Futurum *ἐξαναστήσεται — ταπεινώσει* im erſten Theil der Prophezeiung zu betonen iſt, zeigt der Aoriſt *ἀνέτειλεν — ἐταπείνωσεν* im zweiten Theil. Die Sache iſt ſo klar, daß darüber kein weiteres Wort zu verlieren iſt. Volkmar hat die Stelle nicht ausgelegt, ſondern vielmehr ſeiner Anſchauung über die Zeit des Briefes zulieb etwas Fremdes in ſie hineingelegt. Nicht minder grundlos aber iſt die Beziehung der Stelle auf den Antichriſt. Das *ἐξ αὐτῶν*, auf das ſich Volkmar ſtützt, beſagt nur, daß der kleine König inſofern aus der Reihe der früheren hervorgehe, als er ſich an ſie anſchließt. Mehr iſt in das Wort nicht hineinzulegen, wie nicht bloß das vorausgehende *ἐξ αὐτοῦ*, ſondern auch das parallele *ὄπισθεν* in dem erſten Theil der Weisſagung zeigt. Der kleine König iſt demgemäß der ganzen Prophezeiung entſprechend als gegenwärtiger, nicht als künftiger Kaiſer zu denken. Was aber endlich den letzten Punkt anlangt, ſo trennt das *ὄπισθεν* nur den kleinen König von den zehn, nicht auch die drei, welche derſelbe demüthigt. Daß dieſe unter den zehn inbegriffen ſind, zeigt außerdem noch die Form *τρεῖς τῶν βασιλέων* und *τρία τῶν μεγάλων κεράτων*. Im anderen Fall hätte der Verf. *τρεῖς βασιλεῖς* und *τρία κέρατα* ſchreiben müſſen. Es darf hienach als ſicher gelten, daß der Brief unter dem elften König entſtanden iſt.

1) Weizſäcker, Zur Kritik d. B. S. 29 hat das mit allem Recht betont.

Digitized by Google

Aber welches iſt der elfte König? In welcher Reihenfolge ſind m. a. W. die Kaiſer im Briefe gezählt, und wie finden wir den Kaiſer, der als der elfte gelten kann und auf den zugleich die Bemerkung ſich bezieht, er habe ſeine drei Vorgänger ὑφ᾽ ἕν beſeitigt? Gibt es eine befriedigende Löſung dieſer Fragen? Lipſius [1]) behauptete zwar, die Demüthigung von drei Königen auf einmal und durch einen König, der als der elfte in Betracht kommen könne, ſei in der uns bekannten Zeitgeſchichte nicht zu erläutern, und es iſt richtig, daß es eine Erklärung dieſes Berichtes nicht gibt, gegen die ſich gar keine Einrede erheben läßt. Aber dürfen wir überhaupt eine ſolche Erklärung verlangen? Müſſen wir uns nicht vielmehr bei einer Erklärung beruhigen, die der Stelle im weſentlichen gerecht wird? Offenbar dürfen wir, wenn es ſich um den Nachweis der Erfüllung einer Weisſagung handelt, die Kritik nicht auf die Spitze treiben; wir müſſen der Tüftelei entſagen, und wenn wir dieſes thun, dürfte an einer befriedigenden Erklärung der Stelle nicht zu verzweifeln ſein.

Der erſte, wie es ſcheint, der hier den Hebel anſetzte, um der Entſtehungszeit des Briefes näher zu kommen, iſt Hilgenfeld. Hatte er das Schriftſtück zuerſt in Anbetracht ſeiner ganzen Haltung ſowie in Berückſichtigung von 4, 14 dem Ende des erſten Jahrhunderts zugewieſen [2]), ſo verlegte er es bei weiterer Unterſuchung und zwar mit Rückſicht auf die zehn Könige in die letzte

1) Jenaer Lit.-Zeitung 1874 S. 241.
2) Apoſt. Väter S. 32—46.

Digitized by Google

Zeit von Domitian [1]), ſpäter in die Zeit Nerva's [2]). Eine weitere Deutung gab Weizſäcker [3]), indem er den kleinen König, der ſeine drei Vorgänger zumal beſeitigte, in Veſpaſian erblicken zu ſollen glaubte. Volkmar endlich glaubte auch dieſe Stelle mit ſeiner Annahme in Einklang bringen zu können, der Brief ſei erſt unter Hadrian entſtanden. Die Deutungen fanden mehrfache Zuſtimmung. Unter Domitian ließen den Brief hauptſächlich Wieſeler [4]) und Riggenbach [5]) entſtehen; nur betrachteten ſie jenen Kaiſer ſelbſt als den kleinen König, während Hilgenfeld, ſo lange er das Schreiben in die Zeit Domitians verlegte, das kleine Horn vielmehr auf den als Antichriſt wiederkehrenden Nero gedeutet wiſſen wollte. Die zweite Hilgenfeld'ſche Erklärung wurde insbeſondere durch Ewald [6]) gebilligt. Die Weizſäcker'ſche Anſicht fand einen Vertheidiger an Cunningham [7]). Ich glaubte ſie früher [8]) wenigſtens nicht ganz verwerfen zu ſollen, gab aber ſpäter [9]) der zweiten Hilgenfeld'ſchen Erklärung den Vorzug.

Die Weizſäcker'ſche Anſicht empfiehlt ſich namentlich dadurch, daß ſie die That des kleinen Königs gut oder wenigſtens völlig befriedigend erklärt. Indem die drei

---

1) Zeitſchrift für wiſſ. Theol. 1858 S. 288. 1861 S. 221.

2) Barn. epist. (Nov. Testam. extra can. recept. fasc. II) ed. I 1866 p. 67; ed. II 1877 p. XXXIV sq.

3) Zur Kritik des Barnabasbriefes 1863.

4) Jahrb. für deutſche Theol. 1870. S. 603–614.

5) Der ſog. Brief des Barnabas 1873.

6) Geſch. des Volkes Israel 3. A. VII (1868), 155 ff.

7) A dissertation on the Epistle of S. Barnabas 1877.

8) Patr. apost. t. I p. VI.

9) Kirchenlexikon 2. A. I, 2029.

Digitized by Google

Kaiſer, auf welche Veſpaſian folgte, zuſammen nur 18 Monate regierten, konnte unſchwer von demſelben geſagt werden, er habe ſeine drei Vorgänger auf einmal beſeitigt. Aber es ſteht ihr ein anderes Moment entgegen. Der kleine König iſt der elfte in der ganzen Reihenfolge, Vespaſian aber nimmt, wenn wir von Auguſtus an zählen, wie es die Regel erfordert, erſt den neunten Platz ein. Jene Zählung iſt zwar nicht unbedingt nothwendig. Es läßt ſich allenfalls auch mit Cäſar der Anfang machen, wie Euſebius in ſeiner Chronik thut (ed. Schöne p. 137). Der Anſtoß wird indeſſen auch ſo nicht gehoben. Veſpaſian iſt bei dieſer Zählung erſt zehnter Kaiſer. Der kleine König iſt aber nur als elfter zu faſſen, da mit den Worten ὄπισθεν und ἐξ αὐτῶν mit Nachdruck hervorgehoben wird, daß er auf die zehn Könige folgte, und dieſe Incongruenz iſt ſo bedeutend, daß an ihr die ganze Erklärung ſcheitern dürfte. Die Zahl der Könige führt über Vespaſian herab.

Nehmen wir die Kaiſer in der ganzen und richtigen Reihenfolge, von Auguſtus an, ſo erſcheint Domitian als der elfte, und inſofern könnte er als der kleine König anzuſehen ſein. Aber bei ihm läßt ſich das andere Kennzeichen desſelben nicht befriedigend nachweiſen, die Beſeitigung der drei Vorgänger ὑφ' ἕν. Man hat zwar auch dieſes Moment bei ihm finden wollen. Wieſeler machte geltend, 1) daß er bei der Beſeitigung des Vitellius in Rom anweſend war und vom Volk damals als Cäſar begrüßt wurde [1]; 2) daß er in den Ruf kam, ſeinen Bruder Titus durch Gift getödtet zu haben [2];

1) Suet. Domit. c. 1.
2) Dio Cass. LXV c. 26.

BIBLIOTHECA THIAE-IEV
Digitized by Google

3) daß er in einigen Gegenden leicht auch als Mörder ſeines Vaters habe betrachtet werden können, weil nach dem Tode Veſpaſians das Gerücht gieng, der Kaiſer ſei durch Titus oder Hadrian ums Leben gebracht worden [1]). Allein der Nachweis hat zu viele Lücken. Im dritten Fall wird der Tod Veſpaſians auf Grund des bloßen Gerüchtes, derſelbe ſei durch zwei andere Perſonen herbeigeführt worden, Domitian zur Laſt gelegt, eine offenbar unſtatthafte Aufſtellung. Im zweiten Fall wird ebenfalls mit einem bloßen Gerüchte gerechnet. Bei der ganzen Sache kommt aber das ὑφ' ἓν viel zu wenig zum Recht. Da Vitellius unter die drei Könige gerechnet wird, um deren Beſeitigung es ſich handelt, ſo erhalten wir vom Tode des erſten bis zum Tode des dritten Königs 12 Jahre, ein Zeitraum, zu dem das ὑφ' ἓν in ſtarkem Gegenſatz ſteht. Die Auffaſſung iſt daher abzulehnen. Sie wäre höchſtens dann annehmbar, wenn das ὑφ' ἓν weniger zu betonen wäre. Die Vorausſetzung trifft aber nicht zu. Der Verfaſſer des Briefes legt auf das Wort einen entſchiedenen Nachdruck er ſetzt es zweimal und er fügt es ſeinerſeits in das Schriftcitat ein, in dem es an ſich nicht zu finden iſt. Auch die Aufſtellung Skworzows [2]) führt nicht zum Ziel, unter den drei geſtürzten Hörnern, bezw. Königen ſeien Domitians wirkliche oder wenigſtens in Anſpruch genommene Siege über die Briten, Dacier und Germanen zu verſtehen. Sie iſt mit dem Wortlaut des Briefes nicht zu vereinbaren, nach dem die drei geſtürzten Hörner ohne Zweifel drei Kaiſer bedeuten.

1) Dio Cass. LXVI c. 17.

2) Patrologiſche Unterſuchungen 1875 S. 3 f.

Digitized by Google

Die zweite Erklärung beruht hauptſächlich auf der Vorausſetzung, daß alle Kaiſer, die uns als ſolche bekannt ſind, zu zählen ſeien. Sonſt wäre ſie in Anbetracht der Schwierigkeiten, die ihr entgegenſtehen, kaum aufgeſtellt worden. Iſt aber jene Vorausſetzung unbedingt richtig? Die Frage iſt ſchwerlich zu bejahen. Die Zählung war nicht immer und überall die gleiche. Oroſius [1]) übergeht z. B. Otho und Vitellius. Es kann demgemäß keinem Anſtand unterliegen, den einen oder den andern von jenen Eintagskönigen auszulaſſen. Meiſtens wird Vitellius geſtrichen, und dieſes Verfahren empfiehlt ſich beſonders, weil jener Kaiſer in Ägypten nicht anerkannt wurde [2]), und der Barnabasbrief ohne Zweifel gerade in dieſem Lande entſtanden iſt. Somit wäre Nerva der elfte König. Lipſius [3]) wollte ſogar Galba, Otho und Vitellius übergehen, ſo daß Hadrian die elfte Stelle einnehmen würde. Allein dieſes Verfahren geht ſchwerlich an. Da der Verfaſſer des Barnabasbriefes jenen Kaiſern immerhin noch ziemlich nahe ſtand, wenn er auch erſt im Anfang des zweiten Jahrhunderts geſchrieben haben ſollte, und da die Zählung der Kaiſer bei ſeinem Zwecke nicht etwas Gleichgültiges und Nebenſächliches war, ſo kann er jene Kaiſer nicht alle übergangen haben. Zudem laſſen ſich bei Hadrian die drei gedemüthigten Könige ſchlechterdings nicht unterbringen, da der von Lipſius gemachte Vorſchlag, an drei

1) Histor. VII c. 9 n. 13.

2) Vgl. Lepſius, Königsbuch der alten Aegyptier 1858 Taf. 63. G. G. A. 1856 S. 1443 f. Volkmar, Esdra propheta (Handb. der Einleitung in die Apokr. II) 1863 S. 346.

3) Jenaer Lit. Zeitung 1874 S. 242.

Digitized by Google

Kronprätendenten zu denken, als reine Ausflucht keine weitere Erwägung verdient. Eher könnte man mit Volkmar (a. a. O.) die drei Könige in Nerva, Trajan und Hadrian erblicken, da ſie vermöge der Adoption der beiden ſpäteren durch die früheren gleichſam eine Familie bildeten, ſo daß, wer Hadrian ſtürzte, alle drei ὑφ' ἓν beſeitigte. Aber wenn damit auch die eine Schwierigkeit beſeitigt wird, ſo bleibt doch noch die andere beſtehen. Es wären immer noch mehr Kaiſer zu ſtreichen, als zuläßig iſt. Oder wenn man die fraglichen drei, wie Volkmar ſelbſt thut, zählen wollte, ſo müßte man die drei gedemüthigten zu den zehn hinzurechnen, um auf Hadrian herabzukommen, und damit würde nach der obigen Ausführung dem Wortlaut der Prophezeiung offenbare Gewalt angethan. Dieſe beiden Erklärungen ſind daher unbedingt abzulehnen. Wir müſſen uns zunächſt auf die Auslaſſung des Vitellius beſchränken. Aber genügt ſie nicht, um der Stelle einen befriedigenden Sinn abzugewinnen? Läßt ſich bei Nerva das *ταπεινοῦν τρεῖς ὑφ' ἓν τῶν βασιλέων* nicht nachweiſen?

Vor allem iſt zu beachten, daß die drei Vorgänger Nerva's einer Familie angehörten und daß ſich inſofern von dieſem Kaiſer wohl ſagen ließ, er habe drei Könige ὑφ' ἓν beſeitigt, ſei es daß man letztere Worte zeitlich im Sinn von „zumal" oder „auf einmal" faßt, ſei es daß man ſie überſetzt „unter einem", ſofern in und mit dem letzten Repräſentanten des flaviſchen Kaiſerhauſes gewiſſermaßen alle drei Flavier geſtürzt wurden [1]).

1) So Hilgenfeld, Zeitſchr. f. wiſſ. Th. 1858 S. 228 u. Barn. ep. ed. I. p. 66 sq. Aehnlich Volkmar a. a. O., nur mit Beziehung auf Nerva, Trajan und Hadrian. Der Deutung ſchloß

Digitized by Google

Es läßt ſich aber auch daran erinnern, daß Domitian noch zu ſeinen Lebzeiten zwei Verwandte, die Söhne des Conſuls Titus Flavius Clemens, zu Cäſaren ernannte (Suet. Domit. c. 15) und ſo zuletzt im eigentlichen Sinne gleichzeitig drei Herrſcher vorhanden waren, welche dem Nerva auf einmal weichen mußten [1]. Ueber jeden Widerſpruch ſind freilich die Erklärungen nicht erhaben. Bei der zweiten ergibt ſich die Incongruenz, daß wir ſtatt zehn Königen zwölf erhalten, indem die zwei Cäſaren und Mitregenten Domitian's zu der Zehnzahl beſonders hinzukommen, was nicht ſein ſollte, und ſie dürfte deßhalb nicht ſo ganz zu billigen ſein. Man wird ſie aber andererſeits, ſobald man erwägt, daß eine Erklärung, bei der gar keine Schwierigkeit zurückbleibt, der Natur der Sache nach hier gar nicht zu erwarten iſt, auch nicht völlig verwerfen dürfen. Die Deutung iſt wenigſtens der Beachtung werth. Und noch mehr dürfte die andere befriedigen. Man [2] hat zwar gegen ſie eingewendet, bei ihr gehe der Nerv der Stelle verloren, da die Worte *ταπεινώσει. τρεῖς ὑφ' ἕν* offenbar nicht beſagen wollen, daß er drei ſtürze, welche durch ihre nähere Beziehung unter einander ſelbſt eine Einheit bilden, ſondern daß ſie eben durch ſein *ταπεινοῦν* eine Einheit geworden ſeien, da m. a. W. das *ὑφ' ἕν* nur adverbial, nicht als Prädicat des Objectes verſtanden werden könne. Allein ſo offenbar iſt die Sache

ſich auch Renan an, indem er (Les Évangiles 1877 p. 375) die Stelle paraphraſirt: un petit roi (Nerva), qui viendra humilier les trois (Flavius), reduits à un (Domitien), qui l'ont précédé.

1) So Hilgenfeld Barn. ep. ed. II. p. XXXVI. sq.

2) Weizſäcker a. a. O. S. 30.

Digitized by Google

nicht. Durch den Wortlaut wird jene Auffaſſung keineswegs ausgeſchloſſen, ſie iſt vielmehr möglich und ſie wird durch die Stellung des ὑφ' ἕν im erſten Theil der Weiſſagung ſogar etwas begünſtigt. Zudem ſchließen ſich die beiden Deutungen des ὑφ' ἕν nicht ſo völlig aus. In einem gewiſſen Sinn werden ja auch bei jener Deutung, wie die obige Erklärung zeigt, die drei Könige zumal geſtürzt. Im eigentlichen Sinne erfolgt ihr Sturz allerdings nicht gleichzeitig. Aber dürfen wir eine ſo knappe und ſtrenge Erklärung überhaupt fordern? Iſt die Schwierigkeit, die ſo noch etwa zurückbleibt, nicht viel geringer, als diejenige, mit der jede andere Deutung zu kämpfen hat?

Ich glaube daher, daß die Zeit Nerva's als die Entſtehungszeit des Barnabasbriefes zu betrachten iſt, wenn man nicht etwa auf die Beſtimmung derſelben gänzlich verzichten will. Für die Beziehung auf Hadrian fehlt, wie wir geſehen, jeglicher Anhaltspunkt. Einen chronologiſchen Schluß ermöglichen uns nur die zehn, bezw. elf Könige, und ſie führen uns, wenn wir ihnen nicht ungebührliche Gewalt anthun wollen, nicht über das erſte Jahrhundert hinaus. Auf der anderen Seite aber führen ſie uns, wenn wir ſie nicht allzu geringſchätzig behandeln wollen, ſo weit in dem Jahrhundert herab, daß die Echtheit des Briefes kaum zu behaupten iſt. Freppel [1]) fand es ſchon ſchwer, den Brief dem Apoſtel Barnabas zuzuſchreiben, weil derſelbe nach allen einſchlägigen Nachrichten viel früher, wahrſcheinlich noch vor der Zerſtörung Jeruſalem's geſtorben iſt. Er be-

1) A. a. O. S. 93 f.

Digitized by Google

ruhigt ſich zwar ſchließlich bei der durchaus unſicheren Chronologie des Mazochius, der den Tod des Apoſtels in das Jahr 76 verſetzt [1]), und hält den Brief, wenn auch nicht mit voller Sicherheit, ſo doch mit einem hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit für echt. Die Sache iſt indeſſen damit nicht einmal gethan. Da die Beziehung des kleinen Königs auf Vespaſian nicht wohl möglich iſt, ſo fällt der Brief noch ſpäter, und ſo zeugt nicht bloß ſeine unapoſtoliſche Auffaſſung des alten Teſtamentes, ſondern auch ſeine Entſtehungszeit gegen ſeine Echtheit.

1) Die Chronologie wurde neuerdings durch Nirſchl wieder vertheidigt. Vgl. „Katholik" 1881 Bd. I. Ich gehe hier nicht näher auf ſie ein, da ſie, wie im Folgenden bemerkt iſt, in der Frage nach der Echtheit des Barnabasbriefes von keiner größeren Bedeutung iſt.

Digitized by Google

2.

Zur Zion-Akra-Frage.

Von **Georg Gatt,** apoſt. Miſſ. u. kath. Pfarrer in Gaza.

1. Dr. Klaiber hat die Zion-Akra-Frage in Z. D. P. (III. 4; IV. 1, 2) abermals zum Gegenſtande der Unterſuchung gemacht in der Ueberzeugung, daß eine ſichere Beantwortung derſelben möglich ſei, und glaubt ſogar, dieſes Problem ſicher gelöst zu haben. Dabei kommt er zu folgendem Reſultate: „Zion oder Davidsſtadt und Akra ſind identiſch, und dieſe Lokalität lag auf dem Oſthügel Jeruſalems ſüdlich vom Haram.“

2. Dieſe Behauptung ſtützt er auf folgende Beweiſe: In topographiſcher Rede finden wir den Ausdruck „Zion“ innerhalb der kanoniſchen Bücher in zweifacher Beziehung gebraucht. Einmal für den Tempel-Berg, als Wohnort Gottes, ſofern er das Heiligthum trug, z. B. Pſ. 74. 2. „Der Berg Zion, wo du wohneſt.“ Der Tempelberg aber iſt der öſtliche, nicht der weſtliche Hügel. Ferner erſcheint der Ausdruck „Zion“ blos als engerer Lokalname der alten Jebuſiterburg, die in die Stadt Davids umgewandelt wurde nach Sam. II. 5. 7. und Chron. I. 11, 5 und 7. „David nahm die Burg Zion d. i. die

Digitized by Google

Davidsſtadt.“ Der Ausdruck Zion bedeutet alſo topo-praphiſch die in die Davidsſtadt umgewandelte Jebuſiter-burg und den Tempel-Berg. — Ueber die Beſchaffen-heit des jebuſitiſchen Zion erfahren wir zunächſt nur, daß ſie (er) ſo ſchwer einzunehmen war, daß die Je-buſiter prahlten: „Blinde und Lahme werden dich ab-treiben“, und daß die Einnahme durch Joab als eine beſondere Heldenthat gerühmt wird. Sie (er) war ohne Zweifel eine ſehr ſteile, ſchon von Natur faſt unerſteig-liche Anhöhe und kann auch als „Burg“ keinen zu großen Umfang gehabt haben. Beides paßt nicht auf den Südweſt-Hügel. Denn dieſer iſt wohl auch ſteil, aber von ihm ſagen: „Blinde und Lahme werden dich abtreiben“, wäre doch eine ſinnloſe Prahlerei geweſen, und für eine kleine Burg war dieſe Raumfläche viel zu umfaſſend. —

Eine Handhabe zur Beſtimmung der Lage der Je-buſiterburg wird ſodann gegeben durch die weitere Notiz: „David wohnte in der Burg und hieß ſie Davidsſtadt und bauete umher von Millo und inwendig.“ Mag Millo ſein, was es will, jedenfalls kann die Davidsſtadt nur eine beſtimmte Lokalität, nicht das ganze Jeruſalem bezeichnen. Das Haus Davids und die Gräber der Könige von Juda ſowie das Zelt der Bundeslade be-fanden ſich offenbar in der Davidsſtadt. Wo aber lag dieſer Stadttheil Jeruſalems?

Mehrere Andeutungen laſſen dafür nicht an den weſtlichen, ſondern nur an den öſtlichen Hügel denken. So ging z. B. nach Sam. II. 24. 18 und 19. David hinauf zur Tenne Aravna's. Da David offenbar von ſeinem Palaſte ausging, ſo folgt, daß Haus und Stadt

Digitized by Google

Davids nicht auf dem Südweſthügel gelegen ſein konnten, weil letzterer höher iſt als die Tempelfläche, folglich David von jenem zu dieſer nicht hinauf ſondern hinab hätte gehen müſſen. So ließ ferner Salomo nach Kön. I. 8. 1—4. die Bundeslade aus dem Zelte in der Davidsſtadt in den Tempel hinaufbringen. Endlich zog nach Kön. I. 9. 24. die Tochter Pharao's hinauf aus der Stadt David's in das Haus, das Salomo für ſie erbaut hatte, ohne Zweifel eine Abtheilung ſeines Palaſtes. Daraus folgt, daß der Palaſt Salomo's nicht in der Davidsſtadt und daß er höher lag als dieſe. Nun kann aber auch der Palaſt Salomo's unmöglich auf dem Weſthügel gelegen haben; denn mehrere Angaben bezeugen ausdrücklich und zu wiederholten Malen, daß man vom Palaſte zum Tempel hinauf und von dieſem zu jenem hinabging. Demnach kann man den Palaſt nicht auf dem Südweſt-Hügel ſuchen; denn der Palaſt lag niedriger als der Tempel und höher als die Davidsſtadt. Wir haben alſo eine dreifache Abſtufung von oben nach unten: Tempel, Palaſt Salomo's, Stadt Davids. Dieſe Abſtufung weist uns vom Tempel aus nicht nach Norden, wo es aufwärts geht, ſondern nach Süden. Des Weiteren läßt ſich nachweiſen, daß der Palaſt Salomo's, wie ſüdlich vom Tempel, ſo doch in der Nähe deſſelben, auf einem ehemals vorhandenen niedrigeren Abſatz des heutigen Haram und gegen Oſten in der Richtung auf den Kidron zu liegen mußte.

Bezüglich des nächtlichen Rittes des Nehemias iſt zunächſt nur ſicher, daß er von Weſten herkommend an der Südſeite der Stadt herum von Süd nach Nord durch den Kidron hinaufgeht. Einen feſten Anhalts-

Digitized by Google

punkt bietet in dieſer Route das Quellthor, welches bei der Siloa-Quelle gelegen haben muß. Lag es aber bei dieſer, ſo lag es am weſtlichen Rande der Südſpitze des Ophel, weil die Siloaquelle nichts anderes iſt, als die Mündung des Siloa-Kanals. Daraus folgt, daß das Quellthor nur am Südweſtrande des Ophel, nicht am Oſtrande des Südweſthügels ſituirt ſein konnte. Denn zwiſchen den beiden Hügeln liegt die zu alter Zeit tief eingefurchte Schlucht des Tyropaeon. Die gleiche Richtung von Weſt nach Oſt iſt eingehalten bei der Beſchreibung des Mauerbaues unter Nehemias. Darum wird die vom Quellthor an ſüdwärts ziehende Mauer des Teiches der Waſſerleitung am Rande des Ophel hingegangen ſein. Sie reichte dort bis zu den Stufen, die herabgingen von der Stadt Davids, und bis gegenüber den Gräbern Davids, woraus wir eben den Schluß ziehen, daß die Stadt und Gräber Davids auf dem Ophel, nicht auf dem Südweſthügel anzuſetzen ſind. Auch der Dankchor zog vom Quellthore an die Stufen der Davidsſtadt hinauf über den Platz, wo einſt Davids Palaſt geſtanden, der öſtlichen Ophelmauer entlang. Unmöglich kann angenommen werden, daß bei dem Chorumzuge der ganze Ophelrücken bei Seite gelaſſen worden ſei. Wie war es möglich, dabei einen ſo wichtigen Theil der Stadt völlig zu umgehen, deſſen Bedeutung für das altiſraelitiſche Jeruſalem ſchon aus der Verſorgung mit Waſſer hervorgeht? Die Lage der Gräber Davids an der Oſtſeite der Südſpitze des Ophel beſtätigt folgende Notiz des Chron. Paſc.: das Grab des Jeſaias iſt angrenzend an das Grab der Könige — nahe am Siloa, hinter dem Grabe der Juden auf der

Digitized by Google

Südſeite. Denn Salomo machte die Gräber Davids, indem er den Sion oſtwärts durchgrub. Das Grab des Jeſaia muß alſo am Ophel gelegen haben. In dieſer Tradition, welche in die älteſte chriſtliche Zeit zurückgeht, wird der Name Zion auf den öſtl. Hügel angewendet.

Im erſten Makkabäerbuch wird der Name Sion konſtant und allein vom Tempelberg gebraucht. Davon verſchieden iſt die „Stadt Davids", welche von den Syrern zu einer Akra gemacht wurde. Der Ausdruck „Stadt Davids" bezeichnet dieſelbe Lokalität wie oben. Die Ausdrücke Oberſtadt, Unterſtadt und Akra bezeichnen bei Joſephus immer dieſelbe Lokalität. Der Ausdruck *φρούριον* beweist für den Südweſt-Hügel nichts. Die Akra der Jebuſiter lag in ihrer Unterſtadt. Joſephus nennt die Oberſtadt nie Akra. Bezeichnet Stadt Davids bei Joſephus ganz Jeruſalem, ſo hat er geirrt. Nach Joſ. a. I. 13. 1, 2. ſtand das Heiligthum Davids auf dem gleichen Berge, wo ſpäter der Tempel ſtand, alſo lag auch die Stadt Davids auf dem Oſthügel. Die Unterſtadt des Joſephus oder Akra lag auf dem Ophel in der Nähe von Siloa. Die Akra der Syrer lag auf einer iſolirten Felſenplatte an der Südſeite der Tempelfläche auf der Nordſeite des Ophel. Die Einſenkung zwiſchen Akra und Tempelberg verſchwand bei Abtragung des Hügels, kann alſo jetzt nicht mehr aufgefunden werden. Dies ſind die vorzüglichſten Beweiſe Dr. Klaibers zur Begründung ſeiner Anſicht; derſelbe entnimmt zwar dem Joſephus noch eine Menge derartiger Behauptungen; da jedoch dieſelben für ſeine Anſicht nichts beweiſen, ſo iſt es überflüſſig, deren noch mehrere zu verzeichnen. Läge das Grab Davids an der

Digitized by Google

Oſtſeite der Südſpitze des Ophel, ſo hätte es Guthe, der dieſe Stelle auf Koſten des P. V. förmlich durchwühlte, finden müſſen. Er hat aber keine Spur davon entdeckt; alſo lag es nicht dort.

3. Dr. Klaibers Zion-Akra-Hypotheſe hat jedenfalls keine Berechtigung, wenn ſich nachweiſen läßt, daß zwiſchen dem Tempelberg und ſeiner Akra nie ein Thal exiſtirte, und daß die Stelle, auf welcher einſt ſeine Akra geſtanden haben ſoll, ſich im Beſitze des Johannes befand, um Anderes mit Stillſchweigen zu übergehen. Nun dieſer Nachweis iſt nicht ſchwer; denn wenn je an dieſer Stelle ein Thal exiſtirte, ſo muß es auch jetzt noch allerdings unter dem Schutte fortbeſtehen und zwar aus zwei Gründen: einmal, weil in Folge der Schuttanhäufungen die Thalungen des alten Jeruſalem nicht vernichtet, ſondern nur verſchüttet wurden, dann, weil Joſephus ausdrücklich bemerkt, daß das zwiſchen der Akra und dem dritten Hügel befindliche Thal aufgeſchüttet worden ſei. Exiſtirte demnach je ein Thal zwiſchen dem Tempelberg und Dr. Klaibers Akra, ſo muß es ſich auch jetzt noch nachweiſen laſſen. Nun iſt aber das gerade Gegentheil der Fall; denn es läßt ſich evident nachweiſen, daß an dieſer Stelle nie eine Thalung exiſtirte. Um ſich davon zu überzeugen, braucht man nur das betreffende Terrainprofil zu betrachten. An der Südmauer des Haram und an der Mitte derſelben erhebt ſich der Naturboden bis an die jetzige Oberfläche am Fuße der Mauer; von da an ſenkt ſich der Boden allmählig nach Oſten und Weſten und zwar um 100′ bis zur Südoſtecke und ebenſoviel bis zur Südweſt-Ecke. Nordwärts ſteigt das Terrain allmählig und ſüdwärts ſenkt es ſich.

Digitized by Google

Das iſt keine Thalformation, ſondern der beiderſeits abfällige, höckerige Südausläufer des Tempelberges. An dieſer Stelle exiſtirte ſomit nie ein Thal. Daß die Stelle, auf welcher einſt Dr. Klaibers Akra-Burg ſich befand, im Beſitze des Johannes war, läßt ſich noch kürzer nachweiſen. Klaibers Akra lag auf einer iſolirten Felsplatte an der Südſeite der Tempelfläche auf der Nordſeite des Ophel. Johannes beſaß das Hieron, deſſen Umgebung und den Ophel, alſo auch Klaibers Akra, während die wahre Akra im Beſitze Simons ſich befand. Dr. Klaibers Zion-Akra-Hypotheſe hat demnach jedenfalls keine Berechtigung, weil ſich nachweiſen läßt, daß zwiſchen dem dritten Hügel und ſeiner Akra nie ein Thal exiſtirte, und daß ſeine Akra nicht im Beſitze Simons, ſondern im Beſitze des Johannes ſich befand. Die von ihm beigebrachten Beweiſe ſind ſomit falſch und verdienen eigentlich keine Widerlegung mehr. Da ſie jedoch einen Schein von Beweiskraft haben, ſo wollen wir ſie hiemit kurz desſelben entkleiden.

Der erſte Beweis lautet: da der Tempelberg ebenfalls Zion heißt, ſo muß auch der jebuſitiſche Zion auf dem Oſthügel liegen. Dieſer Umſtand beweist keineswegs die Lage des jebuſitiſchen Zion auf dem Oſthügel, weil verſchiedene Lokalitäten, wenn ſie auch denſelben Namen führen, nicht nothwendig unmittelbar neben einander liegen müſſen. Der jebuſitiſche Zion war ſchwer einzunehmen und kann auch als Burg keinen großen Umfang gehabt haben. Beides paßt auf den Südweſt-Hügel nicht. So lautet der zweite Beweis. Die Geſchichte lehrt indeſſen, daß der Oſthügel in der Regel vor dem Südweſthügel erobert wurde, alſo daß letzterer ſchwerer zu erobern war. Bezüglich des Umfangs des jebuſitiſchen Zion ſind

Digitized by Google

wir nicht hinreichend unterrichtet, und man kann ganz wohl annehmen, daß derſelbe nur den Oberzion umfaßte. Der zweite Beweis iſt daher nicht ſtichhaltig. Zion iſt masc. nicht fem. Einen ferneren Beweis entnimmt Klaiber dem Ausdrucke „hinaufgehen“, geſteht jedoch ſelbſt zu, daß dieſer Ausdruck nicht immer beweiſe, daß das Ziel der Bewegung höher liege als deren Ausgangspunkt, wohl aber dann, wenn der Ausgangspunkt genannt iſt, wie hier. Allein der Ausdruck „Hinaufgehen“ beweist ſelbſt in letzterem Falle keineswegs ohne weiteres die höhere Lage des Endpunktes der Bewegung, wie aus folgendem Beiſpiel erhellt: König David ließ die Bundeslade von Gabaa in Kirjat-Jearim hinaufbringen auf den jebuſitiſchen Zion. Hier bedient ſich der Text zur Bezeichnung der Bewegung des Ausdruckes „hinaufbringen“, Ausgangs- und Endpunkt der Bewegung ſind beſtimmt angegeben. Dennoch wird kein vernünftiger Menſch behaupten, daß der Berg Zion höher ſei als der Hügel von Kirjatjearim, und daß deßwegen der Ausdruck „hinaufbringen“ gewählt worden ſei. Dergleichen Künſteleien liegen dem hl. Texte ganz ferne, und wenn Jemand meſſen wollte, ſo wird ſich ohne Zweifel herausſtellen, daß der Hügel von Kirjatjearim höher ſei, als der Berg Zion. Der Ausdruck „hinaufgehen“ beweist alſo ſelbſt im angegebenen Falle nicht unwiderleglich, daß der Endpunkt höher liegen müſſe als der Ausgangspunkt der Bewegung, und man kann deſſen ungeachtet das Gegentheil annehmen, wenn man anderweitige Gründe hiefür beibringt, wie es in dieſer Frage der Fall iſt. Hier genügt es dargethan zu haben, daß der Ausdruck „hinaufgehen“ zur Bezeichnung der Bewegung vom Zion auf den Tempelberg kein unwider-

Digitized by Google

leglicher Beweis dafür iſt, daß der Tempelberg höher ſein mußte als der Zion. Der dem Ausdrucke „hinaufgehen“ entnommene Beweis Klaibers iſt daher für ſich allein in dieſer Frage nicht ſtichhaltig. Daß der Palaſt Salomos nicht auf dem Weſthügel, ſondern auf dem Oſthügel ſüdlich vom Tempel lag, habe ich lange ſchon dargethan, was Klaiber auch wiſſen ſollte. Daß die Tochter Pharaos aus der Stadt Davids in den Palaſt Salomos hinaufgezogen ſei, kann man hingehen laſſen; daß aber dieſer deßwegen höher liegen mußte als jene, folgt nicht daraus. Tempel, Palaſt und Davidsſtadt können demnach nicht ohne weiters als eine dreifache Abſtufung betrachtet werden, und die Davidsſtadt wird deßhalb weder nach Süden noch nach Norden gewieſen. Einen ferneren Beweis entnimmt Klaiber dem Ausdrucke „Quellthor“ und glaubt dargethan zu haben, daß das genannte Thor nur am Südweſt-Rande des Ophel, nicht aber am Süd-Oſt-Rande des Südweſt-Hügels liegen konnte. Ja wenn man ſich das einmal in den Kopf geſetzt hat, dann muß es freilich ſein, ſonſt aber kann man mehr nicht behaupten, als daß das Quellthor irgendwo in der Nähe der Quelle Siloa lag, ſei es nun am Ophel, oder am Südweſthügel, oder im Tyropaeon. Dem Ausdrucke Quellthor läßt ſich demnach kein Beweis für die Lage des Zion auf dem Ophel entnehmen. Demnach konnte auch der Mauerbau und der Weg des Dankchores dem Oſt-Rand des Südweſt-Hügels entlang weiter geführt werden. Die Stufen der Stadt Davids, die Gräber Davids und das Haus Davids konnten daher auf dem Südweſt-Hügel liegen. Daß der Ophel beim Chorumzuge bei Seite

Digitized by Google

gelaſſen wurde, darf nicht auffallen, denn der ſüdliche Ausläufer des Tempelberges iſt ja erſt in neueſter Zeit ein ſo hochwichtiger Stadttheil des alten Jeruſalem geworden. Die Notiz des Chron. Paſch. beweist eben auch nicht mehr, als der Ausdruck „Quellthor", und die Behauptung, daß die älteſte chriſtliche Tradition den Namen Zion auf den Oſthügel angewendet habe, iſt mindeſtens unerwieſen. Daß im erſten Makkabäerbuch der Name Sion konſtant und allein vom Tempelberg gebraucht wird, mag hingehen, daß aber die Stadt Davids daſelbſt ein Lokalname ſei, iſt nicht ſehr wahrſcheinlich. Die dem Joſephus entnommenen Beweiſe ſind meiſtens nur unerwieſene Behauptungen, welche keineswegs beweiſen, daß nach Joſephus Zion und Akra ebenfalls identiſch ſeien und auf dem Ophel gelegen ſein mußten. Anſtatt dieſe Behauptungen der Reihe nach zu widerlegen, wird es beſſer ſein, die Zion-Akra-Frage ſelbſt ſo kurz als möglich zu erörtern und es dann der klaren Wahrheit zu überlaſſen, die Phantaſiegebilde zu verſcheuchen. Zu dieſem Zwecke iſt es nöthig, zuerſt einige Vorfragen zu erledigen, welche die Löſung der Hauptfrage vorbereiten ſollen. — Bekanntlich ſteht der Baum des Jeſaias am Oſtrande des Weſthügels, nicht am Weſtrande des Oſthügels, was der Interpretation Klaibers geradezu widerſpricht.

4) Der davidiſche Zion iſt mit dem makkabäiſchen Sion nicht identiſch. Das neueſte Dogma der Topographie Jeruſalems ſtatuirt bekanntlich die Identität des davidiſchen Zion mit dem makkabäiſchen Sion und erklärt unumwunden, daß der Tempelberg der wahre Berg Zion ſei. Dr. Klaiber und ſein Vormann Dr. Rieß ſind zwar noch nicht ſo weit vorgeſchritten, ſtreifen jedoch ſtark an

Digitized by Google

dieſes Dogma, da ſie den Berg Zion ebenfalls auf den Tempelberg verſetzen. Dagegen glauben wir nachweiſen zu können, daß der davidiſche Zion und der makkabäiſche Sion nicht identiſch ſind. Vor allem iſt nicht zu überſehen, daß in den Büchern der Könige und der Chronik zunächſt nur von der Mezuda oder Veſte Zion, nicht aber von einem Berge Sion die Rede iſt, in den Büchern der Makkabäer dagegen nur von einem Berge Sion. Iſt es erlaubt, ohne weiteres zu behaupten, daß jene Mezuda Zion auf dieſem Berge Sion lag? Ich glaube nicht; denn es läßt ſich ja evident nachweiſen, daß jene Mezuda Zion und dieſer Berg Sion zwei verſchiedene Lokalitäten waren und ſoweit von einander entfernt ſein mußten, daß es mit Rückſicht auf die Beſchaffenheit des Terrains unmöglich iſt, jene Mezuda Zion auf dieſen Berg Sion zu verſetzen. Bekanntlich wurde die Bundeslade aus der Stadt Davids d. i. Zion hinaufgetragen an ihren Ort d. i. in den Tempel. Hier iſt offenbar von zwei verſchiedenen Lokalitäten die Rede. Dabei ging der König Salomo und das ganze Volk Israel vor der Lade her und ſie opferten Rinder und Schafe ohne Zahl. (III. Reg. 8. 5.) Dieſer Umſtand beweiſt, daß die Veſte Zion bedeutend vom Tempel entfernt war, ſo daß es nicht angeht, dieſelbe auf den Tempelberg zu verſetzen. Dazu kommt noch, daß ſich mit ziemlicher Gewißheit nachweiſen läßt, daß die Mezuda Zion nicht auf dem Tempelberg ſondern anderswo lag. Unter dieſen Umſtänden iſt es unſtatthaft, die Mezuda Zion auf den Tempelberg zu verſetzen und den Berg Zion mit letzterem zu identifiziren.

Der Ausdruck Davidsſtadt umfaßt im erſten Buche der Makkab. ganz Jeruſalem. Da im erſten Buche der

Digitized by Google

Makkabäer der Ausdruck „Stadt Davids“ wieder vorkommt, ſo liegt es nahe, den davidiſchen Stadttheil dieſes Namens darunter zu verſtehen. Dazu wäre man auch vollkommen berechtiget, wenn man ſich dadurch nicht in Unzukömmlichkeiten verwickelte. Letzteres iſt indeſſen der Fall; denn identifizirt man die davidiſche und makkabäiſche Akra, ſo muß man entweder die Jebuſiterburg Zion in die Unterſtadt oder die Syrerburg Akra in die Oberſtadt verſetzen, was beides nicht thunlich iſt. Da letzteres noch Niemandem ernſtlich eingefallen [1]), ſo iſt es nicht nöthig, darüber etwas zu ſagen. Dr. Klaiber und Dr. Rieß thun das Erſtere, indem ſie die Jebuſiterburg Zion in die Unterſtadt verſetzen und mit der Syrerburg Akra identifiziren. Allein dieß geht nicht an, da man ſich auf dieſe Weiſe in einen Widerſpruch verwickelt. Die Stadt Davids im eigentlichen Sinne mußte, wie Dr. Rieß mit Recht bemerkt, nach ihrer natürlichen Lage eine die nächſte Umgebung dominirende, erhabene geweſen ſein, wie ſich aus dem Namen Zion, aus der feſten Lage und aus der Ausdrucksweiſe ſchließen läßt: „Die Lade wurde hinaufgebracht in die Stadt Davids“. Die eigentliche Stadt Davids hatte alſo eine die nächſte Umgebung dominirende, erhabene Lage. Die Unterſtadt aber, welche, wie es ſcheint, im erſten Buche der Makkab. auch Stadt Davids heißt, hatte eine relativ niedrige Lage und wurde von der nächſten Umgebung, wenigſtens von der Oberſtadt, beherrſcht. Darum hieß ja dieſer Stadttheil Unterſtadt. Identifizirt man demnach die davidiſche und makka-

1) Wenn Loch und Reiſchl die Akra, alſo auch die Unterſtadt auf den Oberzion verſetzen, ſo hat man es natürlich nur mit purer Gedankenloſigkeit zu thun.

Digitized by Google

bäiſche Davidsſtadt, ſo muß man behaupten, daß dieſer Stadttheil die nächſte Umgebung beherrſchte und zugleich von derſelben beherrſcht wurde. Dazu kommt noch, daß man in hinreichender Gewißheit darthun kann, daß die eigentliche Davidsſtadt in der Oberſtadt lag. Die makkabäiſche Davidsſtadt iſt daher mit der davidiſchen nicht identiſch. Indeſſen ergibt ſich ſchon aus dem erſten Buche der Makkabäer ſelbſt, daß der Ausdruck „Stadt Davids" daſelbſt ganz Jeruſalem bezeichnet. So heißt es z. B. (7, 32): „Und es fielen vom Heere des Nicanor beiläufig 5000 Mann; und ſie flohen (von Capharſalama) in die „Stadt Davids" d. h. nach Jeruſalem." Noch deutlicher heißt es (2. 31): „Da ward berichtet den Männern des Königs und dem Heere, welches in Jeruſalem, der Stadt Davids, war." Wenn es (1, 35) heißt: „Sie umbauten die Davidsſtadt mit großer und feſter Mauer und ſtarken Thürmen und ſie ward ihnen zur Akra", ſo kann man auch hier unter Davidsſtadt ganz Jeruſalem verſtehen. Endlich heißt es (14, 36): „In den Tagen Simons gelang es, jene zu vertreiben, welche in der Stadt Davids waren, zu Jeruſalem in der Akra". Dieſe Stellen enthalten nichts, was zur Annahme nöthigte, daß der Ausdruck Stadt Davids in denſelben einen beſonderen Stadttheil bezeichnet; im Gegentheil deutet die Allgemeinheit der Ausdrucksweiſe klar genug an, daß man darunter ganz Jeruſalem zu verſtehen habe. Dieß darf um ſo weniger auffallen, als ja auch Joſephus den Namen Davidsſtadt auf die ganze Stadt anwendet. Der Ausdruck Davidsſtadt bezeichnet daher im erſten Buche der Makkabäer ganz Jeruſalem.

Das alte Jeruſalem hatte wenigſtens 3 von ein-

Digitized by Google

ander verſchiedene Burgen, deren jede manchmal Akra heißt, und zwar eine in der Oberſtadt, eine in der Unterſtadt und eine am Hieron.

Die Akra in der Oberſtadt wird bei Joſephus und in der hl. Schrift wenigſtens dreimal erwähnt, nämlich bei Eroberung der Jebuſiterburg durch David, dann bei Erzählung der dem Auftreten der Makkabäer unmittelbar vorangehenden Kämpfe zwiſchen den Egyptern und Syrern, endlich bei Eroberung der Oberſtadt durch Titus. Die erſte Stelle lautet alſo: „David nahm nun ſogleich die Unterſtadt; da jedoch die Akra noch übrig blieb, verſprach er demjenigen die Stelle eines Anführers, welcher die untenliegenden Schluchten überſetzen, die Akra erſteigen und dieſelbe erobern würde. Joab vollbrachte das Werk und wurde Anführer. David umſchloß nun die Unterſtadt, verband ſie mit der Akra und machte (aus beiden) ein Ganzes.“ (Joſ. a. VII. 1. 2). Dieſer Stelle zufolge gehörte die Akra zur Oberſtadt. Damals beſtand alſo Jeruſalem aus zwei Stadttheilen, deren einer leicht, der andere aber ſchwer zu erobern war. Erſterer heißt bei Joſefus zweimal Unterſtadt, letzterer aber einmal Akra und einmal Oberſtadt. Die Akra der Jebuſiter iſt daher identiſch mit ihrer Oberſtadt, d. h. die Burg der Jebuſiter lag in ihrer Oberſtadt, nicht in ihrer Unterſtadt, was ſchon an ſich ſelbſtverſtändlich iſt. Da die von David φρούριον genannte Burg mit der Mezuda Zion identiſch iſt, ſo folgt, daß die Akra der Jebuſiter in der Oberſtadt lag. Da endlich Joſephus von der Eroberung der Oberſtadt der Jebuſiter nichts berichtet, ſo muß man annehmen, daß er unter Akra die Oberſtadt verſtehe, da nicht anzunehmen iſt, daß er hie-

Digitized by Google

rüber nichts gewußt. Die Akra der Oberſtadt wird ferner bei Joſephus und im 1. Buch der Makkab. (4. 37; 5, 5) erwähnt. Dieß iſt jene Akra, aus welcher die Juden 194 v. Chr. den Scopas vertreiben halfen (Joſ. a. XIII. 3. 3), dieſelbe, welche ſpäter eine ſyriſche Beſatzung erhielt, dieſelbe, wohin 169 v. Chr. Menelaos ſich flüchtete. Daß dieſe Akra in der Oberſtadt lag, ergibt ſich aus Folgendem: Judas Makkab. ſtürtzte ſich auf die ſyriſche Beſatzung, die damals offenbar in dieſer Akra lag, vertrieb die Soldaten aus der Oberſtadt und drängte ſie in die Unterſtadt. Die in Rede ſtehende Akra mußte demnach in der Oberſtadt liegen, und in Riehm heißt es ganz mit Recht, Joſephus gebrauche an dieſen Stellen den Ausdruck Akra von der Oberſtadt. Klaiber weiß ſich mit dieſer Akra nicht zu helfen und glaubt, daß die Akra in der Unterſtadt gemeint ſei, die doch damals noch gar nicht exiſtirte. Die Akra, von welcher bei Eroberung der Oberſtadt durch Titus die Rede iſt, lag offenbar in der Oberſtadt, denn die Juden zogen ſich offenbar dahin zurück, wovon ſie hernach herabgeſtiegen ſind, alſo in die Feſtung der Oberſtadt, zu welcher die Thürme gehörten; wenigſtens iſt dieſe Auffaſſung viel vernünftiger, als die Annahme, daß die Juden in die ſchon eroberte und in Brand geſteckte Unterſtadt ſich zurückgezogen haben, wie Klaiber annimmt. Dieſe Akra in der Oberſtadt, von welcher in den ebenangeführten Stellen die Rede iſt, iſt alſo die in die Veſte Zion umgewandelte Jebuſiterburg oder die Feſtung der Oberſtadt an der Stelle der heutigen Citadelle.

Die Akra am Hieron wird offenbar im Berichte des Ariſteas (Rieß, 96) erwähnt und wahrſcheinlich auch im

Digitized by Google

2. Buche der Makkab. Daß die Akra des Ariſteas von der Akra in der Oberſtadt verſchieden iſt, liegt auf der Hand. Daß ſie aber auch mit der Akra in der Unterſtadt nicht identiſch ſein könne, läßt ſich leicht erweiſen. Abgeſehen davon, daß die Akra des Ariſteas ſchon im J. 250 v. Chriſtus beſtand, während die Akra in der Unterſtadt erſt ums Jahr 167 v. Chr. erbaut wurde, unterſcheiden ſich dieſe zwei Burgen derart, daß es unmöglich iſt, ſie miteinander zu identifiziren. Von der Akra des Ariſteas aus konnte man den Verrichtungen bei den Opfern zuſchauen; von der Akra der Unterſtadt aus war es nicht möglich, die innere Feſtigkeit des Hieron recht zu erkennen. Von der Akra des Ariſteas aus konnte man im Falle von etwaigen Ueberfällen, Aufſtänden oder feindlichen Angriffen Jedermann den Zugang zu den den Tempel ringsumgebenden Umfaſſungsmauern verwehren; von der Akra der Unterſtadt aus vermochte man dies ganz und gar nicht; ja die Syrer waren nicht einmal im Stande, den Zugang zum Tempel zu erzwingen, ſelbſt Antiochus vermochte es mit ſeinem ganzen Heere nicht, während Judas trotz der Akrier die Umfangsmauern des Hieron reſtauriren konnte. Die Akra des Ariſteas kann daher mit der Akra in der Unterſtadt nicht identiſch ſein; man hat darunter offenbar die Tempelburg zu verſtehen, welche früher Byra oder Baris hieß, ſpäter aber Antonia genannt wurde. Wenn es im 2. Buche der Makkab. (15, 30—35) heißt: Judas ließ das Haupt Nicanors auf der Zinne der Akra anbringen, ſo iſt wahrſcheinlich ebenfalls die Tempelburg gemeint.

Die Akra in der Unterſtadt wird bei Joſephus und in der hl. Schrift zu wiederholten Malen erwähnt. Joſephus unterſcheidet dieſe Akra deutlich von der Akra in

Digitized by Google

der Oberſtadt, indem er da, wo er ſie das erſte Mal erwähnt (a. XIII. 5. 11), ausdrücklich bemerkt, daß Antiochus dieſe Akra in der Unterſtadt erbaut habe. Der Ausdruck Akra bezeichnet aber in den hierauf bezüglichen Stellen nicht immer die Burg, ſondern auch den Hügel, auf welchem ſie ſich erhob, und den Stadttheil, in welchem ſie lag. Dabei iſt unleugbar, daß die Stelle, wo einſt die Burg Akra ſtand, auf dem ſogenannten Hügel liegen mußte, und nicht außerhalb des ſogenannten Stadttheiles im engſten Sinne des Wortes liegen konnte, mag ſich derſelbe auch darüber hinaus ausgedehnt haben. Dieſe Akra wurde ums Jahr 167 v. Chr. erbaut und im Jahr 142 v. Chr. zerſtört. Der Hügel, auf welchem dieſe Akra lag, iſt jener Akra, welcher in der Topographie Jeruſalems ſo große Verwirrung angerichtet hat. Dies ſind die drei von einander verſchiedenen Burgen, die Dr. Klaiber ohne Weiteres untereinander wirft, weil jede derſelben mitunter Akra heißt.

Die Unterſtadt und die Oberſtadt der Jebuſiter ſind mit den ſpäteren Stadttheilen dieſes Namens höchſt wahrſcheinlich nicht identiſch und zwar aus folgenden Gründen: fürs Erſte iſt dieſe Ausdrucksweiſe dem Buche der Richter, den Büchern der Könige und der Chronik ganz fremd, ein Beweis dafür, daß erſt Joſephus die ſpätere Ausdrucksweiſe auch auf das alte Jebus angewendet hat, jedoch ohne deßwegen die gleichnamigen Stadttheile ohne Weiteres mit einander identificiren zu wollen, ſondern nur, um die Darſtellung der Ereigniſſe in ein Syſtem zu bringen. Die Ausdrucksweiſe des Joſephus involvirt zunächſt nur, daß auch das alte Jebus einen oberen und einen unteren Stadttheil hatte. Ob

Digitized by Google

nun dieſelben theilweiſe oder ganz mit den ſpäteren Stadttheilen desſelben Namens identiſch ſind oder nicht, muß anderweitig entſchieden werden. Ferner kann man doch nicht annehmen, daß das alte Jebus der ſpäteren Ober- und Unterſtadt an Ausdehnung gleichgekommen ſei. Denn Jebus war offenbar kleiner, als Jeruſalem zur Zeit der Makkabäer, ſonſt müßte man annehmen, daß ſich die Stadt von David bis zur Zeit der Makkabäer nicht vergrößert habe. Der Sprachgebrauch des Joſephus kann in dieſer Frage nichts entſcheiden, da er auch bezüglich des Ausdruckes Akra ſo leicht in Irrthum führt. Dazu kommt noch, daß David die Unterſtadt mit der Akra oder Oberſtadt verband, daraus ein Ganzes machte und eine Ringmauer baute. Dieſe Lokalitäten mußten demnach auf demſelben Hügel liegen, und zwar die Oberſtadt auf deſſen Höhe und die Unterſtadt an ſeinem Abhang. Da ſich endlich mit hinreichender Gewißheit darthun läßt, daß die Oberſtadt der Jebuſiter mit der ſpäteren Oberſtadt der Hauptſache nach identiſch ſei, ſo folgt, daß die Unterſtadt der Jebuſiter mit der ſpäteren Unterſtadt nicht identiſch iſt, ſondern den unteren Theilen der ſpäteren Oberſtadt gleichkommt, und daß Jebus auf dem Südweſthügel lag, weil ſich nicht mit Beſtimmtheit nachweiſen läßt, daß die davidiſche Ringmauer auch andere Stadttheile umkreiste.

Das Tyropäon iſt identiſch ſeiner ganzen Ausdehnung nach mit dem heutigen Wad von ſeinem Anfange außerhalb des Damuscusthores bis zum Siloa hinab, denn nur am Wad erwährt ſich, was Joſephus vom Tyropäon ſagt, nämlich, daß es die zwei einander gegenüberliegenden Hügel, auf welchen damals die Stadt er-

Digitized by Google

baut war, von einander ſcheidet, daß ſich die Häuſer beiderſeits in dasſelbe hinabzogen, und daß es ſich bis zum Siloa hinaberſtreckte. Staunen muß man, daß viele ſelbſt dieſe Wahrheit, die doch in die Augen ſpringt, nicht erkennen.

Bei der Beſchreibung der Stadt bei Joſephus muß man zwei Geſammthügel und vier Sonderhügel unterſcheiden, aus dem einfachen Grunde, weil man ſonſt Joſephus mit ſich ſelbſt in Widerſpruch bringt, da ja ſonſt die Stadt zugleich auf zwei und auf vier Hügeln erbaut ſein müßte. Daß ſich die Beſchreibung auf die ganze Stadt bezieht, wie ſie damals war, iſt eine ſelbſtverſtändliche Sache, und Klaiber hat um ſo weniger ein Recht, dies in Abrede zu ſtellen, als ja dabei der Ausdruck *πόλις*, nicht *ἄστυ* verwendet wird. Die Geſammthügel werden Eingangs und am Schluſſe erwähnt und Hügel der Oberſtadt (im weiteren Sinne) und unterer Hügel genannt, während man jetzt West- und Oſthügel ſagt. Drei Sonderhügel werden dann unter den Namen Hügel der Oberſtadt (im engeren Sinne), Akra und dritter Hügel in der Mitte der Beſchreibung, der vierte Sonderhügel, nämlich der Bezetha, aber erſt nachträglich erwähnt. Dieſe Anſchauung iſt freilich ziemlich neu und widerſpricht zwar nicht dem Texte des Joſephus, wohl aber der vulgären Interpretation desſelben. Dieſe vulgäre Interpretation allein hat die ganze Topographie Jeruſalems außer Rand und Band gebracht, da ſie nöthigt, das Tyropäon zwiſchen den Hügel der Oberſtadt und den Hügel Akra zu verſetzen, was bei unſerer Interpretation nicht der Fall iſt, weßhalb der Hügel Akra ſowohl öſtlich als auch weſtlich vom Wad liegen kann, daher ſeine

Digitized by Google

Lage aus anderen Angaben eruirt werden muß. Dieſe Interpretation iſt das Reſultat zehnjährigen Studiums und zehnjähriger Beobachtung an Ort und Stelle und verdient daher einige Berückſichtigung. Indeſſen iſt nicht zu erwarten, daß die vulgäre Interpretation, welche in allen Köpfen ſteckt, der neuen ſo bald weichen werde.

Der davidiſche Zion.

5. Die eigentliche Stadt Davids mußte ihrer natürlichen Lage nach eine die nächſte Umgebung dominirende, erhabene geweſen ſein, wie ſich aus dem Namen Zion, aus der feſten Lage und aus der Ausdrucksweiſe ſchließen läßt: „die Lade wurde hinaufgebracht in die Stadt Davids.“ Dieſelbe hatte eine natürlich ſehr feſte Lage und war feindlichen Angriffen ſchwer zugänglich. Dies ergibt ſich daraus, daß die Eroberung derſelben ſehr ſchwierig war und zwar nicht bloß der Feſtigkeit der Mauern, ſondern auch der Natur des Ortes wegen. Der Berg Zion eignete ſich ſehr zu künſtlicher Befeſtigung; darum erbauten die Jebuſiter daſelbſt ihre Burg, darum wählte ihn David zu ſeiner Reſidenz, darum befeſtigte Salomo den Millo. Der Berg Zion war auf allen Seiten mit mehr oder weniger tiefen Thalungen umgeben; denn wäre die Burg der Jebuſiter ebenen Fußes zugänglich geweſen, ſo wäre es ja ein Unſinn geweſen, dieſelbe von den unten liegenden Schluchten aus anzugreifen. Jebus lag nach dem Buche der Richter am Wege von Bethlehem nach Gabaa. Als nämlich der Levite Jebus gegenüber anlangte, ſprach er: „Gott bewahre, daß ich in der Stadt der Jebuſiter einkehre.“ Hier iſt offenbar die Oberſtadt der Jebuſiter gemeint

Digitized by Google

oder Zion; denn ihre Unterſtadt war damals ſchon theilweiſe von Juden bewohnt. Der Berg Zion lag innerhalb der alten, erſten oder davidiſchen Stadtmauer. Heißt es ja, daß ſchon die Oberſtadt der Jebuſiter mit feſten Mauern umgeben war, und daß David die Stadt ringsum baute oder eine Ringmauer baute, welche die Akra und die Unterſtadt umfaßte. Der Berg Zion mußte ſeiner natürlichen Formation nach ſo beſchaffen geweſen ſein, daß man vernünftiger Weiſe eine Unter- und Oberſtadt unterſcheiden konnte; derſelbe mußte ferner für eine Stadt von Bedeutung hinreichend Raum bieten. Die Stadt Davids muß eine bedeutende Ausdehnung gehabt haben, denn daſelbſt erhob ſich die Jebuſiterburg, der Palaſt Davids, das Gezelt der Bundeslade, die Häuſer der königlichen Prinzen und viele andere zu einer königlichen Reſidenz erforderliche Gebäude, um vom Teiche der Bethſabe und dem Hauſe des Urias nichts zu ſagen. Die Stadt Davids kann ſich nicht in unmittelbarer Nähe des Tempels befunden haben, denn wie hätte ſonſt auf dem Wege dahin Salomo mit ganz Israel vor der Lade einherſchreiten und unzählige Opfer bringen können. Die von David *φρούριον* genannte Burg lag auf dem Berge Zion, weil dieſe Burg nichts anderes iſt, als die Mezuda Zion. Der davidiſche Zion und der traditionelle ſind daher identiſch. Daß die von David *φρούριον* genannte Burg mit der Mezuda Zion identiſch iſt, läßt ſich beinahe evident nachweiſen. Joſephus vermeidet nebſt anderen altteſtamentlichen Ausdrücken das Wort Zion ganz ſyſtematiſch, ſucht es aber durch griechiſche Ausdrücke wiederzugeben. So bedient er ſich bei Erzählung der Eroberung von Jebus durch David des Ausdruckes Akra

Digitized by Google

für Mezuda Zion; bei der Beſchreibung Jeruſalems aber ſagt er φρούριον ſtatt Akra. David hatte in Jeruſalem nur mit einer Burg zu ſchaffen, nämlich mit der in die Feſte Zion umgewandelten Jebuſiterburg. Aus der Zeit Davids kennen wir in Jeruſalem nur eine Burg, nämlich die in die Feſte Zion umgewandelte Jebuſiterburg. Die Burg φρούριον iſt daher identiſch mit der Burg Zion. Oder woher kennt denn Joſephus dieſe ſonſt ganz unbekannte Burg, da er für die davidiſche Zeit keine andere Quelle hatte, als die hl. Schrift, wie Klaiber auch zugeſteht? Derſelbe fände auch die Identität der Burg φρούριον mit der Burg Zion annehmbar, wenn die ſonſtigen Angaben des Joſephus nicht entgegen wären, was aber auch nicht der Fall iſt. Dabei behauptet Klaiber, daß die Oberſtadt erſt von Salomo erbaut, aber ſchon von David Burg genannt worden!

6. Der Ophel iſt der niedrigſte Stadttheil des alten Jeruſalem; derſelbe wird vom Tempelberg um 100′, vom Südweſthügel um 200′, von der unteren Nordweſtanhöhe um 140′ und vom Bezetha um 200′ überragt; derſelbe dominirt nur das Kidron-Thal, wurde aber ſonſt auf allen Seiten von der nächſten Umgebung beherrſcht; denn das Tyropäon an ſeiner Weſtſeite war in Bezug auf den Ophel nie tiefgefurcht, wohl aber immer ſehr ſchmal, und der Südweſthügel ragt gewaltig darüber empor. Der Ophel hatte daher weder eine erhabene, noch eine die nächſte Umgebung dominirende Lage. Der Ophel hatte an der Oſt- und Südſeite eine natürlich feſte Lage und war an dieſer Seite feindlichen Angriffen ſchwer zugänglich; dagegen hatte er an der Weſt- und Nordſeite gar keine feſte Lage und war an dieſer Seite

feindlichen Angriffen gänzlich bloßgeſtellt. Der Ophel hat demnach keine feſte Lage und war feindlichen Angriffen nicht ſchwer zugänglich. Derſelbe eignete ſich zwar an der Südſeite und an der Oſtſeite zu künſtlicher Befeſtigung und wurde darum an dieſen Seiten auch wirklich künſtlich befeſtigt, aber nicht im Intereſſe dieſes Stadttheils, ſondern im Intereſſe der ganzen Stadt. Auch an der Nordſeite wurde ſpäter eine Mauer gezogen, aber nicht, um den Ophel, ſondern um den Tempel und die Stadt zu befeſtigen. An der Weſtſeite des Ophel wurde indeſſen gar keine Mauer aufgeführt, wenigſtens wird nie eine ſolche erwähnt, auch findet ſich keine Spur davon; dafür wurde dem Oſtrand des Südweſthügels entlang eine Mauer aufgeführt, aber nicht, um den Ophel, ſondern um den Südweſthügel zu befeſtigen. Der Ophel eignete ſich daher zu künſtlicher Befeſtigung ſo wenig, daß man es nicht einmal der Mühe werth fand, deſſen Weſtſeite entlang eine Mauer aufzuführen. Klaiber iſt daher genöthigt zu behaupten, daß die Oſtmauer des Südweſthügels zum Schutze des Ophel erbaut worden ſei, obwohl erſterer Hügel dieſe Mauer durchſchnittlich um 50′ überragte, und auf dieſe Weiſe den Oſtabhang des ſo ſehr verſchmähten Südweſthügels für ſeinen Zion-Akra in Anſpruch zu nehmen, oder zuzugeben, daß derſelbe an der Weſtſeite keine Mauer hatte. Bekanntlich hat es kein Eroberer verſucht, Jeruſalem vom Ophel aus einzunehmen, weßhalb man verſucht ſein könnte, anzunehmen, daß der Ophel ein beſonders feſter Stadttheil geweſen ſein müſſe; allein dieſer Umſtand beweiſt zunächſt nur, daß es ſehr ſchwierig war, von dieſer Seite aus die Stadt zu erobern, weil ſelbſt nach Eroberung

Digitized by Google

des Ophel die Einnahme der übrigen Stadttheile von der Südſeite her eine Unmöglichkeit geweſen wäre. Darum liest man auch nirgends, daß der Ophel jemals nach Eroberung der übrigen Stadttheile Widerſtand geleiſtet habe. Die Befeſtigung des höckerigen Südausläufers des Tempelberges galt ohne Zweifel mehr den Waſſerverſorgungsanſtalten der Stadt an dieſer Seite, als dem Ophel. Der Ophel liegt nicht am Wege von Bethlehem nach Gabaa, ſondern abſeits davon. Anſtatt den Umweg auf den Ophel hinab zu machen, wäre der Levite gewiß lieber nach Gabaa, gegangen. Der jebuſitiſche Zion lag daher nicht auf dem Ophel. Der Ophel lag höchſt wahrſcheinlich oder ganz gewiß außerhalb der alten, erſten davidiſchen Mauer, denn die Mauer des Ophel wurde erſt von ſpäteren Königen erbaut, wie ſich aus folgenden Stellen ergibt: „Joatham baute ſehr viel an der Mauer des Ophel" (II. Chron. 27. 3.) und „Manaſſes baute eine Mauer außerhalb der Stadt Davids weſtlich vom Gihon im Thale, vom Fiſchthore bis zum Ophel ringsum, und machte ſie ſehr hoch" (II. Chron. 33. 14.). Wenn der Ophel ſchon von den Jebuſitern in eine faſt uneinnehmbare Feſtung umgewandelt worden war, und König David denſelben noch mehr befeſtiget haben ſoll, ſo iſt unbegreiflich, daß Joatham und Manaſſes dort noch umfangreiche Mauerbauten vorgenommen haben ſollen. Letztere Stelle beweist klar und deutlich, daß Stadt Davids und Ophel zwei verſchiedene Lokalitäten waren, und daß Ophel außerhalb der Davidsſtadt lag. Da der Gihon im Thale nichts anderes iſt, als die heutige Marienquelle oder die Stiegenquelle, ſo iſt klar, daß es ſich um die Oſtmauer des Südoſthügels handelt.

Digitized by Google

Der Ophel wurde daher nicht von David, ſondern erſt von den folgenden Königen ummauert und lag daher außerhalb der alten Mauer. Da erſt König Ezechias den oberen Gihon, der früher dem Kidronthale entlang floß, durch den Siloakanal weſtwärts zur Stadt Davids leitete, ſo können vorher die Waſſerverſorgungsanſtalten auf dem Ophel nicht ſo großartig geweſen ſein, wie Klaiber meint. Wenn die Unterſtadt der Jebuſiter den ganzen Südoſthügel oder Ophel umfaßte, ſo gab es für die Oberſtadt der Jebuſiter auf Gottes Erdboden nach Klaiber kein Plätzchen mehr; denn öſtlich vom Ophel im Kidronthal konnte ſie nicht liegen, nördlich davon auf dem Tempelberg auch nicht, weil derſelbe erſt von Salomo in den Bereich der Stadt gezogen wurde, weſtlich davon auf dem Südweſthügel auch nicht, weil Klaiber Salomo als den Erbauer der Oberſtadt betrachtet, ſüdlich davon natürlich auch nicht. Nach Klaiber kann man demnach von einer Oberſtadt der Jebuſiter nicht mehr reden. Rieß macht ſich die Sache in dieſer Beziehung leichter, indem er die Oberſtadt der Jebuſiter todtſchweigt. Der Südoſthügel bot für eine Stadt von Bedeutung nicht hinreichenden Raum und eignete ſich zur Anlage einer Feſtung gar nicht; denn derſelbe iſt ſehr ſchmal, höckerig und nach allen Seiten abfällig und auf allen Seiten, etwa die Südſeite ausgenommen, von Höhen umgeben. Dieſen abfälligen, ſchmalen, unebenen und niedrigen Bergrücken haben weder die Jebuſiter noch David zu ihrer Reſidenz gewählt neben dem erhabenen, majeſtätiſchen, geräumigen und feſten Südweſthügel. Der Raum, welchen Klaiber der Stadt Davids anweiſt, iſt ſo beſchränkt, daß er ſich genöthigt ſieht, mehrere Lokalitäten der Stadt

Digitized by Google

Davids an die Südſpitze des Ophel zu verſetzen, wo ſich kaum für ein Paar Häuſer Raum findet. Der jebuſitiſche Zion liegt nach Klaiber ſo nahe beim Tempel, daß man nicht mehr einſehen kann, wie Salomo mit ganz Israel einherſchreiten konnte vor der Lade, ohne einen bedeutenden Umweg zu machen, da doch kein ſolcher angedeutet iſt, und Klaiber auch kein Recht hat, einen ſolchen anzunehmen, da er den Ausdruck „hinaufgehen“ ſo premirt. Die von David φρούριον genannte Burg lag nicht auf dem Ophel, ſondern auch auf dem Weſthügel. Der jebuſitiſche Zion kann demnach nicht auf dem Ophel gelegen haben, da dieſe Poſition den Angaben der hl. Schrift und des Joſephus widerſpricht.

7. Der Südweſthügel hat eine erhabene, die nächſte Umgebung dominirende Lage; derſelbe erhebt ſich 200′ über den Ophel, 90′ über den Tempelberg, 40′ über die untere Nordweſthöhe, 200—300′ über das Hinnomthal, 200′ über das Tyropäon, 50′ über Robinſons Tyropäon und 25′ über den Sattel am Jaffathor. Derſelbe hat eine natürlich ſehr feſte Lage und war feindlichen Angriffen ſehr ſchwer zugänglich. Rieß und Klaiber geben dies zu, da ſie ſagen, daß ihn David ſeiner natürlichen Feſtigkeit wegen Burg genannt habe; doch meint letzterer: vom Weſthügel ſagen: „Blinde und Lahme werden dich abtreiben“, wäre doch eine ſinnloſe und lächerliche Prahlerei geweſen — etwa ſeiner natürlichen Feſtigkeit wegen? Die Geſchichte lehrt klar und deutlich, daß der Weſthügel unter allen Hügeln Jeruſalems am ſchwerſten zu erobern war; Titus z. B. eroberte ganz Jeruſalem, ſogar den Tempelberg, ja ſogar Klaibers Zion, bevor er es wagte, den Weſthügel an-

zugreifen. Der Berg Zion oder der Südweſthügel eignete ſich ſeiner natürlichen Feſtigkeit und ſeiner erhabenen iſolirten Lage wegen ſehr zu künſtlicher Befeſtigung und konnte mit geringen Unkoſten in ein ſtarkes Feſtungswerk umgewandelt werden; dabei bedurfte er nur an der Nordſeite einer beſonders ſtarken Befeſtigung, weßhalb die Jebuſiter dort den Millo bauten. Der Weſthügel iſt auf allen Seiten von mehr oder weniger tiefen Thalungen umgeben, nämlich weſtlich und ſüdlich vom Hinnomthal, öſtlich vom Tyropäon und nördlich von Robinſons Tyropäon; derſelbe hieng nur an ſeiner Nordweſtecke am Jaffathor durch einen ſchmalen und niedrigen Sattel mit der flachen oberen Nordweſtanhöhe zuſammen, weßhalb die Jebuſiter an dieſer Stelle ihre Akra erbauten. Begreiflicher Weiſe konnte demnach Joab Jebus nicht von dieſem Sattel aus angreifen, ſondern mußte die unten liegenden Thalungen überſetzen und die Akra zu erſteigen ſuchen. Der Ophel hat an der Nordſeite kein Thal, und wenn der jebuſitiſche Zion auf dem Ophel gelegen wäre, ſo wäre es ein Unſinn geweſen, denſelben von den unten liegenden Thalungen aus anzugreifen, anſtatt von Norden her einzudringen, oder von Weſten her ihn anzugreifen. Auch Titus griff die Oberſtadt vom Hinnomthal aus und von Robinſons Tyropäon aus an. Der Weſthügel liegt am Wege von Bethlehem nach Gabaa, und die Stadt, die damals dort ſtand, wäre dem Leviten eine erwünſchte Herberge geweſen, hätten nicht die Jebuſiter dort gewohnt. Der Weſthügel lag ſeiner ganzen Ausdehnung nach innerhalb der alten, erſten oder davidiſchen Stadtmauer was man von keinem anderen Stadttheile Jeruſalems ſagen kann.

Digitized by Google

Der Weſthügel iſt ſo geformt, daß man vernünftigerweiſe eine Oberſtadt auf der Höhe und eine Unterſtadt am Abhang unterſcheiden konnte; derſelbe iſt ſo ausgedehnt, daß er einer Stadt von Bedeutung, ja einer königlichen Reſidenz hinreichend Raum bot. Der Weſthügel liegt nicht in unmittelbarer Nähe des Tempelberges, ſondern iſt durch das breite Tyropäon davon getrennt. Vom Oberzion aus bis zum Tempelberg konnte Salomo mit Israel ſchon eher vor der Lade herſchreiten, als von Klaibers Zion aus. Die Burg *φρούριον* lag auf dem Weſthügel, nicht auf dem Oſthügel; erſterer iſt daher der wahre jebuſitiſche Zion.

8. Der nächtliche Ritt des Nehemias, deſſen Bericht über den Wiederaufbau der Stadt und den Weg der Dankchöre ſteht mit dieſer Lage der eigentlichen Stadt Davids nicht in Widerſpruch; denn das Quellthor konnte auch am Südweſthügel liegen, und der Mauerbau und der Weg des Dankchores konnte auch der Oſtmauer des Weſthügels entlang gehen. Der Umſtand, daß der Tempelberg ſpäter „Berg Sion" heißt, läßt ſich bei dieſer Poſition des jebuſitiſchen Zion noch ganz gut erklären. Der bei Juden übliche Parallelismus machte es nothwendig, für Jeruſalem einen ſynonymen Ausdruck ausfindig zu machen. Man wählte dabei den Namen Zion, weil ein Hauptſtadttheil Jeruſalems ſo hieß, und weil auch die Bundeslade einſt dort ſtand. Ohne Zweifel ſtammen auch manche Pſalmen, wo dieſe theokratiſche Redeweiſe ſchon vorkommt, aus der Zeit Davids, wo die Bundeslade noch auf dem Zion ſtand. Übrigens bedeutet in dieſen Fällen ſowohl Jeruſalem als auch Zion die Wohnung Gottes, oder die theokratiſche Cultus-

Digitized by Google

ſtätte des israelitiſchen Volkes; da nun dieſelbe vom Weſt-hügel auf den Oſthügel verſetzt wurde, ſo wanderte auch deren Name Sion mit hinüber. Dieſer Erklärungsweiſe liegt wenigſtens eine Idee zu Grunde, während die andere auf dem ſonderbaren Grundſatze beruht, daß Orte, welche gleiche Namen haben, neben einander liegen müſſen. Der Umſtand, daß zur Bezeichnung der Bewegung vom Zion auf den Tempelberg der Ausdruck „hinaufgehen“ gebraucht wird, beweist, wie ſchon geſagt, ebenfalls nichts gegen den Weſthügel. Dazu kommt noch Folgendes: Da Joſephus (a. XII. 10. 4) ſagt, daß Nicanor von der Syrerburg Akra in das Hieron hinabgieng, ſo muß nach Klaiber dieſe Akra höher ſituirt geweſen ſein als das Hieron, da Ausgangs- und Endpunkt der Bewegung genannt. Nun iſt aber nach Klaiber die Akra der Syrer mit dem jebuſitiſchen Zion identiſch. Folglich mußte nach Klaiber der jebuſitiſche Zion zugleich höher und tiefer liegen als der Tempelberg, damit man dahin hinauf- und hinabgehen konnte! Noch mehr. Nach Joſephus gieng Nikanor von der Akra der Syrer in das Hieron hinab, während er nach dem 1. Buche der Makkab. (7, 33) von der Akra der Syrer auf den Berg Sion hinaufgieng; daß er von der Akra der Syrer aus gegangen ſei, kann man mit ebenſoviel Recht vorausſetzen, als daß David von ſeinem Palaſte ausgegangen ſei; iſt alſo der Ausgangspunkt auch im 1. Buche der Makk. ebenſo wenig genannt als im anderen Falle, ſo iſt er doch ebenſo gewiß und bekannt als dort. Demnach folgt nach Klaiber, daß der eigentliche Zion höher und niedriger liegen mußte als der Tempelberg, damit man dahin hinauf- und hinabgehen konnte! Noch mehr. Nach

Digitized by Google

Joſephus giengen die Leute in das Hieron hinauf. Woher denn? Von Jeruſalem aus, woran doch kein Zweifel iſt: in Jeruſalem gieng man von allen Weltgegenden aus zum Tempelberg hinauf, ſelbſt von Norden her. Der Tempelberg war demnach nach Klaiber der höchſte Berg des alten Jeruſalem, d. h. der Tempel ſtand nicht auf dem Oſthügel, ſondern auf dem höheren Weſthügel, und der ſo arg geſchmähte traditionelle Zion iſt alſo doch auch nach Klaiber der wahre Zion. Die Poſition des Tempels auf dem Oſthügel Jeruſalems iſt der einzige traditionelle Reſt der Topographie Jeruſalems, den die moderne Wiſſenſchaft noch reſpectirt; aber nach Klaibers Syſtem muß auch dieſer noch fallen. Die moderne Wiſſenſchaft hat ſich daher in Bezug auf die Topographie Jeruſalems viel ärger blamirt, als die arg geſchmähte Tradition. Eine Wahrheit nach der andern wurde wegkritiſirt von der Echtheit der hl. Grabeskirche an bis zur Echtheit des Zion, ohne daß ſich irgend eine Errungenſchaft der modernen Wiſſenſchaft allgemeine Anerkennung zu verſchaffen vermochte. Soweit hat es die Tradition auch gebracht, und zwar mit weniger Unkoſten und mit mehr Beſcheidenheit. Unter dem Heiligthum, welches David nach Joſephus (a. I. 13. 1) auf dem Berge Morion errichtet hat, iſt nicht das Zelt der Bundeslade zu verſtehen, ſondern der Altar, welchen David nach II. Reg. 24, 25 auf der Tenne Aravna's errichtet. Dieſe Stelle beeinträchtigt daher die Lage des Zion auf dem Weſthügel nicht. Auf dem Ophel wohnten die Tempelſklaven, nicht die Prieſter, wie Klaiber meint. Daß Joſephus, wie Klaiber nach Caspari behauptet, die Oberſtadt immer von der Akra unterſcheidet, iſt einfach nicht wahr;

Digitized by Google

allerdings nennt er die Oberſtadt nie Akra, wohl aber ſpricht er wiederholt von einer Akra, die offenbar in der Oberſtadt lag. Dagegen nennt aber auch Joſephus die Unterſtadt nie geradezu Akra, weil er wohl wußte, daß der Akra genannte Theil der Unterſtadt nicht die ganze Unterſtadt umfaßte; darum ſpricht er nur von einer Akra, die die Unterſtadt war, von einem Akra, der die Unterſtadt trug, und von einer Unterſtadt, die Akra genannt wurde.

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß ſich die Poſition des jebuſitiſchen Zion wiſſenſchaftlich mindeſtens ebenſogut oder, um die Wahrheit zu ſagen, viel beſſer nachweiſen läßt, als deſſen Poſition auf dem Ophel, und daß die dagegen vorgebrachten Einwendungen derſelben keinen Eintrag thun. Dazu kommt noch die mehr als dreitauſendjährige übereinſtimmende Tradition der Juden, Chriſten und Mohamedaner, welche den Zion insgeſammt auf den Südweſthügel verſetzen; dieſelbe verdient auch berückſichtiget zu werden. Daß der Tempelberg auch Berg Sion heißt, und die Syrer ihre Akra in der Stadt Davids erbauten, hat man lange ſchon gewußt; dennoch iſt es erſt Dr. Rieß, Dr. Klaiber und ihren Vor- und Nachgängern eingefallen, den Zion auf den Tempelberg oder gar auf den Ophel zu verſetzen und überdieß noch mit dem Akra zu identifiziren. Das iſt indeſſen noch erklärlich, aber unbegreiflich iſt es, daß ſich von den zahlreichen Zionswächtern keiner erhebt, um den Neuerern gegenüber die mehr als 1000jährigen Rechte des traditionellen Zion zu vertreten. Zur Zeit des Elias hatte Baal 450 Propheten, der Herr aber nur Einen, ein Beweis, daß die Wahrheit kein Monopol der Mehrzahl iſt.

Digitized by Google

Der Hügel Akra.

9. Dies iſt der Hügel, welcher ſeit mehreren Jahrzehnten unter den Topographen Jeruſalems Hauptgegenſtand des Streites iſt und auf dem Terrain der heutigen Stadt noch keine ſichere Stätte gefunden hat. Die Tradition hat in dieſer Beziehung faſt gar nicht vorgearbeitet; die wiſſenſchaftliche Forſchung hatte alſo hier freie Bahn. Was ſie geleiſtet, iſt bekannt; eine Menge ſich gegenſeitig widerſprechender Hypotheſen, deren auch nicht eine auf Wahrheit Anſpruch machen kann, ſind das Reſultat derſelben.

Joſephus erwähnt die ſyriſche Akra zum erſten Male in a. XII. 5. 4, wo er ſagt: „Nachdem Antiochus die ſchönſten Theile der Stadt zerſtört und die Mauern niedergeriſſen hatte, baute er die Akra in der Unterſtadt". Durch den Beiſatz „in der Unterſtadt" unterſcheidet Joſephus dieſe Akra deutlich von der Akra in der Oberſtadt. In b. I. 1. 4. berichtet er, daß Judas die ſyriſche Beſatzung aus der Oberſtadt vertrieb und in die Unterſtadt drängte, welche Akra genannt wurde. Daraus folgt, daß die Akra der Syrer in der Unterſtadt lag d. h. in jenem Stadttheile Jeruſalems, der damals weder zur Oberſtadt noch zum Hieron gehörte. Die hl. Schrift drückt ſich hierüber alſo aus: Die Syrer befeſtigten die Stadt Davids (ums Jahr 167 v. Chr.) mit einer großen und ſtarken Mauer und mit feſten Thürmen und ſie wurde ihnen zu einer Akra d. h. die Stadt Davids wurde eine ſyriſche Feſtung. Hier iſt alſo ſtreng genommen zunächſt nur von der Stadt Davids die Rede, indeſſen iſt doch offenbar hier die Akra der Syrer gemeint. Da unter Davidsſtadt hier jedenfalls nicht der jebuſitiſche

Digitized by Google

Zion gemeint ſein kann, ſondern entweder ganz Jeru=ſalem oder wenigſtens Jeruſalem mit Ausnahme des Tempelberges, ſo kann man nicht daraus ſchließen, daß dieſe Akra auf dem Berge Zion lag. Dieſe Akra war nach Joſephus ſehr hoch und überragte das Hieron, nicht die Tempelfläche, wie Klaiber meint. Sie wurde erbaut, um dem Hieron aufzulauern, und die Syrer vergoßen unſchuldiges Blut um das Hieron herum und entweihten dasſelbe. Wenn die Leute zum Heiligthum hinaufgingen, brachen die Syrer hervor und ſtießen ſie nieder; die Akra überragte nämlich das Heiligthum. Aus dieſen Angaben ergibt ſich, daß die Akra nicht blos das Hieron drohend überragte, ſondern auch demſelben ſehr nahe war, weßhalb es auch I. Macc. 13, 52 geradezu heißt: „Der Tempelberg war neben der Akra". Ums Jahr 165 v. Chr. zog Judas mit ſeinem ganzen Heere auf den Berg Sion d. h. auf den Tempelberg hinauf, um das Hieron zu reinigen. Damals befeſtigten ſie den Berg Sion und bauten ringsum hohe Mauern und feſte Thürme (I. Macc. 4, 37—40, 60, 61). Judas beſchloß nun die Akrier zu vertilgen und berief das ganze Volk, ſie zu belagern. Da zogen einige von den Belagerten ab. Darauf rückte Antiochus heran, worauf ſich Judas auf dem Berge Sion verſchanzte. Antiochus ließ nun das Hieron lange Zeit belagern und heftig beſtürmen. Endlich öffneten die Juden die Feſtung und der König betrat den Berg Sion. Als er aber die Befeſtigung desſelben ſah, ließ er die Mauer ringsum abbrechen (I. Macc. 6, 18—32, 48—62). Aus dieſen Angaben ergibt ſich, daß die Akra vom Hieron doch etwas ent=fernt ſein mußte, denn ſonſt wäre es den Juden unmög=

Digitized by Google

lich geweſen, das Hieron zu reinigen, den Tempelberg ringsum zu befeſtigen und daſelbſt eine lange Belagerung mit Erfolg auszuhalten. Da Antiochus erſt im Hieron ſelbſt die Befeſtigung des Tempelberges ſah, ſo muß die Akra eine ſolche Lage gehabt haben, daß es nicht möglich war, von dort aus die innere Feſtigkeit des Hieron recht zu erkennen. Da trotz der Belagerung noch einige Akrier abziehen konnten, was auch ſpäter noch einmal geſchah, ſo muß die Akra an der Stadtmauer gelegen haben. Jonathan las den Brief des Königs Demetrius in Gegenwart des ganzen Volkes und derer, die in der Akra waren, und letztere hörten, was er las (I. Macc. 10, 6—11). Da Volksverſammlungen offenbar im Hieron abgehalten wurden, ſo mußte wohl die Akra eine ſolche Lage gehabt haben, daß man von dort aus hören konnte, was man im Hieron vorlas, natürlich an der der Akra zugekehrten Seite und mit lauter Stimme. Jonathan baute dann Mauern in Jeruſalem und führte in der Mitte zwiſchen Stadt und Akra eine große Mauer auf, um die Akrier von der Stadt und vom Markte abzuſchließen, damit ſie weder kaufen noch verkaufen konnten (I. M. 12, 36 und 37. Joſ. a. XIII. 5. 11). Hier iſt offenbar der Markt der Unterſtadt gemeint, die doch ebenſo wie die Oberſtadt einen haben mußte; die Lage desſelben läßt ſich zwar nicht mit Gewißheit ermitteln; dieſelbe muß jedoch eine centrale geweſen ſein im Intereſſe der Käufer und Verkäufer. Die Akra mußte daher eine ſolche Lage haben, daß ſie durch eine Zwiſchenmauer von der Stadt und vom Markte abgeſchnitten werden konnte, ohne daß jedoch dadurch der Weg nach außen abgeſchnitten wurde, da ſie auch jetzt noch Boten

Digitized by Google

an Tryphon abſchicken konnten, um ihn zu bitten, daß er eilends durch die Wüſte kommen und ihnen Lebensmittel bringen möge, woran ihn jedoch der Schnee hinderte (I. M. 13, 21.), weßhalb die Akra an der Stadtmauer liegen mußte. Simon bedrängte die Akrier noch mehr und beſetzte wohl auch die Stadtmauer an der Akra von außen, ſo daß die Akrier weder aus- noch eingehen, weder kaufen noch verkaufen konnten. Sie litten daher ſehr Hunger und viele von ihnen ſtarben vor Hunger. Da boten ſie endlich Simon die Ergebung an, welcher ſie auch abziehen ließ. Darauf reinigte er die Akra von der Unreinigkeit der Heiden, befeſtigte den Tempelberg, der neben der Akra war, und wohnte daſelbſt d. h. am Tempelberg in der Tempelburg, nicht in der Akra (I. M. 13, 49—53). Damals (142 v. Chr.) mußten alſo jene abziehen, die in der Stadt Davids waren, in Jeruſalem, die ſich eine Akra erbaut hatten, von dort Ausfälle machten und rings um das Hieron alles entweihten. Simon beſetzte die Akra mit Juden zum Schutze der Gegend und der Stadt (I. M. 14, 36. 37). Die Akra hatte alſo eine ſolche Lage, daß ſie der Stadt zum Schutze dienen konnte. Hernach machte Simon die Akra dem Boden gleich, damit ſie nicht abermals den Feinden in die Hände fiele und denſelben Gelegenheit gäbe, alles Böſe zu verüben; ſogar den Hügel, auf dem die Akra geſtanden, ließ er abtragen, damit das Hieron höher erſcheine. Das Volk vollendete dieſe Arbeit in 3 Jahren. Seitdem überragte das Hieron alles, nachdem die Akra und der Hügel, auf dem ſie geſtanden, verſchwunden war (Joſ. a. XIII. 6. 6). Die Hasmonäer trugen den Gipfel des Akra ab und machten ihn niedriger,

Digitized by Google

damit das Hieron auch dieſen überragen ſollte (Joſ. b. V. 4. 1). Der Hügel Akra mußte demnach eine ſolche Lage haben, daß er vernünftiger Weiſe theilweiſe abgetragen werden konnte und deſſen theilweiſe Beſeitigung zur Folge hatte, daß das Hieron alles in der Nähe überragte. Daraus folgt nicht, daß der Hügel Akra damals vollſtändig verſchwunden ſei, denn Joſephus ſpricht noch fortwährend von einem Hügel Akra und ſagt unter anderem, daß der dritte Hügel dem Hügel Akra gegenüber liege und daß letzterer ἀμφίκυρτος ſei. So ſpricht man nur von einem wirklichen Hügel. Der erniedrigte Akrahügel muß alſo auch jetzt noch exiſtiren. Nach Joſephus lag der Hügel Akra da, wo die Stadt das Hieron theaterförmig umgab (Joſ. a. XV. 11. 5). Zur Zeit der Belagerung durch Titus beſaß Johannes das Hieron, den Tempelberg und deſſen ganze Umgebung, ſowie auch Ophla und das Thal Kidron. Simon dagegen beſaß nebſt anderen Stadttheilen auch die Akra d. i. die Unterſtadt (Joſ. b. V. 6. 1). Die Akra genannte Unterſtadt, welche jedenfalls die Stelle, wo einſt Burg und Hügel dieſes Namens ſtand, umfaſſen mußte, befand ſich alſo im Beſitze des Simon. Nach Eroberung des Tempels ſteckten die Soldaten nebſt anderen Lokalitäten auch Akra und Ophla in Brand. Akra und Ophla ſind daher zwei von einander verſchiedene Lokalitäten. Nach Epiphanius war die Akra, die ehemals auf Zion d. i. in Jeruſalem lag, nun aber abgetragen iſt, damals höher als Golgatha. Die Akra mußte demnach neben Golgatha liegen, denn auf unebenem Terrain pflegt man in der Regel nur neben einander gelegene Höhen mit einer zu vergleichen. Der Hügel Akra war nach Jo-

Digitized by Google

ſephus durch ein breites Thal vom dritten Hügel d. i. vom Tempelberg getrennt, dieſer Akra war ἀμφίκυρτος das heißt wohl beiderſeits abfällig und lag dem Tempelberg gegenüber.

Die Akra der Syrer lag demnach in der Stadt Davids, in Jeruſalem, in der Unterſtadt ganz nahe und neben dem Tempelberg, doch nicht hart an der Tempelmauer ſondern in einiger Entfernung davon. Die Burg Akra überragte das Hieron; der Hügel Akra aber wurde, nachdem er abgetragen worden war, vom Hieron überragt. Von der Akra aus konnte man die innere Feſtigkeit des Hieron nicht recht ſehen, wohl aber hören, was dort vorgeleſen wurde. Dieſe Akra wurde erſt 167 v. Chr. erbaut und 142 v. Chr. wieder zerſtört. Der Hügel Akra wurde zwar theilweiſe abgetragen, exiſtirt aber heute noch. Die Burg Akra lag an der Stadtmauer in der Nähe des Marktes; dieſelbe diente der Stadt zum Schutze, bedrohte aber den Tempelberg. Die Burg Akra war ſehr hoch und lag da, wo die Leute zum Hieron hinaufgingen. Die Burg Akra lag da, wo die Stadt das Hieron theaterförmig umgab. Das Thal zwiſchen dem Akra und dem dritten Hügel muß jetzt aufgeſchüttet ſein. Die Stelle, wo einſt Hügel und Burg Akra ſich erhob, war im Beſitze Simons und lag nicht auf Ophla. Die Burg Akra erhob ſich einſt neben Golgatha, und der Hügel, auf dem ſie ſtand, iſt ἀμφίκυρτος. Die uns zu Gebote ſtehenden Angaben enthalten alſo mehr als 20 Merkmale, an denen wir uns bei Aufſuchung des Hügels Akra orientiren können.

10. Daß die Davidsſtadt oder die Akra im Sinne des Makkabäerbuches eine ſehr feſte zu einer Zwingburg taugliche, kleinere Lokalität, nicht aber ein größerer

Stadttheil war, wie Klaiber meint, iſt (I. M. 1, 35.) nicht geſagt, wohl aber, daß die Stadt Davids den Syrern eine Akra oder Feſtung wurde, woraus man eher ſchließen könnte, daß die Feſtung groß, anſtatt, daß die Stadt Davids klein war. Daß den Akriern der Verkehr nach außen nicht offen ſtand, wie Klaiber meint, iſt doch nicht ganz richtig, da dieſelben ſelbſt nach Aufführung der Einſchlußmauer noch Boten abſchicken konnten. Klaiber glaubt, daß nichts nöthiget oder auch nur veranlaßt, die Akra auf die weſtl. Seite des Tyropaeon d. i. des Wad zu verlegen; indeſſen wird ſich bald zeigen, daß die Akra weſtlich vom Tyropaeon liegen mußte und ganz und gar nicht öſtl. vom Wad liegen konnte. Daß die den Akra vom dritten Hügel trennende Schlucht ſehr tief war, wie Klaiber meint, wird nirgends geſagt, wohl aber daß ſie breit war, was keine große Tiefe zuläßt. Daß Joſephus den Namen Akra öfters von der ganzen Unterſtadt gebraucht, wie Klaiber meint, läßt ſich wohl kaum erweiſen. Daß die Akra der Syrer für die Vertheidigung der Stadt nach außen ohne Bedeutung war, wie Klaiber meint, widerſpricht geradezu dem 1. M. B., denn Simon beſetzte ſie mit Juden zum Schutze der Stadt, natürlich gegen außen. Die Annahme, die Akra ſei nur bis zu einer gewiſſen Höhe abgetragen worden, iſt kein Nothbehelf und widerſpricht keineswegs den ausdrücklichen Worten des Joſephus, wie Klaiber meint. Wenn es heißt, daß der Hügel Akra dem Boden gleich gemacht worden ſei, ſo iſt es hinreichend anzunehmen, daß er hernach einerſeits nicht aber allerſeits ebenen Fußes zugänglich geweſen ſei. — Wenn es heißt, daß der Hügel Akra verſchwunden ſei, ſo folgt daraus

Digitized by Google

nicht, daß keine Spur mehr davon übrig geblieben, was den Angaben des Joſephus geradezu widerſpricht. So ſtreng nimmt er die Sache nicht. Wenn Klaiber in der Ueberſetzung der Beſchreibung ſagt: Der Hügel Akra war ringsum abgerundet, ſo iſt vorerſt zu bemerken, daß die Copula „war“ im griechiſchen Text nicht erſcheint, und wenn er einwendet, daß ſie mitunter verſtanden werde, ſo kann man entgegnen, daß ſie beim Hügel der Oberſtadt auch ſtehe, letzterer alſo auch nicht mehr exiſtiren könne. So viel aber iſt gewiß, daß der Hügel Akra zu Titus Zeiten noch dem dritten Hügel gegenüberlag, ſeitdem wurde er aber nicht mehr beſeitiget. Wenn Joſephus unter den zwei Hügeln der Stadt die beiden Geſammthügel verſteht, und unmittelbar darauf den Hügel der Oberſtadt, den Akra, den dritten Hügel und den Bezetha als Beſtandtheile derſelben erwähnt, ſo findet gar kein Vergeſſen der eigenen Worte ſtatt, wie Klaiber meint. Daß Joſephus die Geſchichte des Baues in die Beſchreibung des Terrains verwebt, läßt ſich nur bezüglich des Bezetha erweiſen; das Plusquamperfectum *ἔκτιστο* bezieht ſich nicht auf die urſprüngliche Anlage der Stadt, ſondern auf den Bau der Stadt überhaupt. Daß Joſephus das Wort *πόλις* hier im Sinne von *ἄστυ* gebrauche, alſo nur die Altſtadt beſchrieben habe, iſt nur eine unerwieſene Behauptung Klaibers. Daß die Ober- und Unterſtadt (d. i. die Hügel) durch das Tyropaeon getrennt waren, ſagt nicht der Text des Joſephus, ſondern nur die vulgäre Interpretation desſelben, deren Richtigkeit noch niemand bewieſen. Daß Joſephus, wenn er vom Tyropäon redet, nur den unteren ſüdlichen Theil dieſer Schlucht im Auge hat, iſt eine ganz uner-

Digitized by Google

wieſene Behauptung Klaibers pro domo sua. Der Ausdruck, daß das Tyropaeon bis zum Siloa hinabging und daß die zwei Hügel der Stadt von außen von einer tiefen Schlucht umgeben waren, verweiſet den Akra keineswegs nach Süden, weil das Tyropaeon nicht den Hügel der Oberſtadt und den Akra, ſondern den Hügel der Oberſtadt und den unteren Hügel, der nicht Akra war, von einander ſcheidet, und weil Akra keiner von den 2 genannten Hügeln der Stadt iſt. Daß der Hügel Akra nach außen von einer Schlucht umgeben war, ſagt Joſephus ganz und gar nicht. Ebenſo ſagt Joſephus in keiner Weiſe, daß die die Oberſtadt und Unterſtadt trennende Schlucht bis zum Siloa hinabging. Der Akra iſt keiner der zwei Urhügel, ſondern einer der 4 Sonderhügel und wird darum nicht nach Süden gewieſen. Daß Joſephus die Unterſtadt ſammt der Akra zu dem von der älteſten Mauer eingeſchloſſenen altjüdiſchen Jeruſalem rechnet, iſt nur eine unerwieſene Behauptung Klaibers; die Akra konnte alſo auch außerhalb dieſer Mauer liegen. Der Umſtand, daß Joſephus Akra (das iſt die Unterſtadt) unmittelbar nach der Siloaquelle nennt, beweist nicht, daß die Burg Akra dort unten ſtand, ſondern höchſtens, daß ſich die Unterſtadt bis zum Siloa hinab erſtreckte. Wenn es wahr iſt, daß der dritte Thurm des Johannes an der Südweſtecke des Haram ſich erhob, wie Klaiber meint, ſo folgt daraus nicht, daß die Burg Akra ſüdwärts vom Tempel liegen mußte, ſondern nur, daß ſich die Unterſtadt auch dahin ausdehnte. Daß die alte Vorſtadt nicht innerhalb der Unterſtadt liegen konnte, läßt ſich aus Joſephus wohl kaum erweiſen. Der Umſtand, daß der Tempel vor der Unterſtadt erobert wurde, beweist

Digitized by Google

wohl, daß die Unterſtadt nicht nördlich vom Tempel liegen konnte, nicht aber, daß ſie ſüdlich davon liegen mußte; ſie konnte auch weſtlich davon liegen.

11. Dem Geſagten zufolge muß der Hügel Akra irgendwo um das Haram herum liegen, alſo entweder nördlich oder ſüdlich oder weſtlich davon. Nördlich davon konnte weder die Burg noch der Hügel noch die Unterſtadt Akra liegen, was ſich nicht ſchwer nachweiſen läßt; auch Klaiber hat die Falſchheit dieſer Nordhypotheſe hinreichend beleuchtet. Dieſe Hypotheſe, welche mir einſt vom Katheder herab mundgerecht gemacht wurde, ſcheint die vernünftigſte zu ſein und nahmhafte Gelehrte und gründliche Kenner der Topographie Jeruſalems z. B. Schick geben ihr den Vorzug vor allen anderen. Dennoch iſt ſie falſch; den näheren Nachweis deſſen übergehe ich hier, da Klaiber davon ſchon überzeugt iſt. Dagegen ſoll nun nachgewieſen werden, daß weder die Burg noch der Hügel Akra ſüdlich vom Haram liegen konnte. Dabei ſetze ich voraus, daß die Südmauer des Haram wenigſtens der Anlage nach ſalomoniſch iſt, und daß auch die Applanirung der Südhälfte des Haram ſchon zu Salomos Zeiten erfolgte, da alles bisher dagegen Vorgebrachte nicht beweiskräftig iſt. Indeſſen iſt es dabei doch wahr, daß der Palaſt Salomos ſich am Südende des Haram erhob, und zwar ſeiner ganzen Breite entlang von der Südoſtecke bis zur Südweſtecke. Der Unterbau oder die ſogenannten Subſtruktionen bildeten den Winterpalaſt, der Ueberbau auf gleicher Höhe mit der Haramfläche bildete den Hochpalaſt. Derſelbe lag zwar auf gleicher Höhe wie das äußere Hieron, aber niedriger als das innere Hieron und der Naos. Da nun unter dem Hauſe

Digitized by Google

des Herrn nicht das äußere Hieron, ſondern das innere Hieron mit dem Naos zu verſtehen iſt, ſo konnte man vom Hauſe des Königs in das Haus des Herrn hinaufgehen und von dort herabgehen.

Die Felsplatte ſüdlich vom Haram und nördlich vom Ophel, welche nach Klaiber die Burg Akra getragen haben ſoll, lag in der Stadt Davids, wenn man annimmt, daß im 1. B. der Makk. dieſer Ausdruck ganz Jeruſalem umfaſſe, ſonſt aber nicht. Dieſelbe lag offenbar in der Unterſtadt, neben dem Tempelberg, hart an der Harammauer, ſo daß es den Juden nicht mehr möglich war, den Tempelberg ringsum zu befeſtigen und daſelbſt eine lange Belagerung auszuhalten. Wenn die Burg Akra daſelbſt das Hieron überragt haben ſoll, ſo muß der Hügel, auf dem ſie ſtand, mehr als 100′ tief abgetragen worden ſein. In dieſem Falle überragte dann das Hieron den abgetragenen Akra um mehr als 100′, was alſo eine ganz überflüſſige Arbeit war. Von dieſer Felsplatte aus konnte man die innere Feſtigkeit des Hieron nicht recht erkennen, wohl aber hören, was an der Südſeite desſelben vorgeleſen wurde. Dieſe Felsplatte konnte wohl abgetragen werden, dermalen findet man aber davon keine Spur mehr. Dieſe Felsplatte lag nicht an der Stadtmauer, ferne vom Markte, ohnehin ſchon durch Mauern davon getrennt. Die Burg, die auf dieſer Felsplatte lag, gewährte der Stadt keinen Schutz, da ſie daſelbſt ſchon uneinnehmbar, aber auch den Tempel bedrohte ſie nur unbedeutend. Man kann nicht ohne weiteres ſagen, daß dieſe Burg da lag, wo die Leute zum Tempel hinauf giengen, da dies auf die Weſtſeite weist. Daß die Stadt den Tempel an

der Südſeite theaterförmig umgab, kann man in keiner Weiſe ſagen; zwiſchen dieſer Akra und dem Tempelberg exiſtirte nie ein Thal, dort wurde kein ſolches aufgeſchüttet, dort konnte man nicht von einer Verbindung des Tempels mit der Stadt reden; auch nach Abtragung des Hügels Akra konnte man vom Ophel aus vom eigentlichen Tempel faſt gar nichts ſehen. Die betreffende Stelle befand ſich im Beſitze des Johannes und lag auf dem Ophel, ferne von Golgatha u. ſ. w. Mit dieſer Südhypotheſe ſteht es alſo ſchlimm genug. Wie aber, wenn die famoſe Felsplatte nur eine Einbildung wäre. Daß dieſelbe nur einen geringen Umfang gehabt haben ſoll, iſt freilich ſonderbar, wenn ſie mit der Stadt Davids identiſch geweſen ſein ſoll. Dieſelbe muß indeſſen doch wenigſtens 10,000 Quadr.Met. Flächeninhalt gehabt haben; die Höhe aber muß ſich wenigſtens auf 200′ oder 60 Met. belaufen haben, da ſie früher den Golgatha an Höhe übertraf. Dies macht einen Kubikinhalt von 600,000 Kub.Met. Wohin iſt denn dieſes Material gekommen? Im Tyropäon und im Kidronthal finden ſich derartige Schuttmaſſen nicht, namentlich findet man unter deren Schutt keine Felsblöcke; aber die Felsplatte beſtand doch nicht aus Schutt. Wie iſt man auch hinaufgegangen? Dieſe Felsplatte iſt demnach offenbar nur ein Phantaſiegebilde, welches nie exiſtirt hat, und eine Einbildung, die kein vernünftiger Menſch mit der thatſächlichen Terrainformation in Einklang bringen kann. Dieſe Felsplatte hat daher nie exiſtirt, und von einem Hügel Akra an der Südſeite des Tempels kann man ſchon ganz und gar nicht reden. Dieſe Südhypotheſe ſteht alſo nicht bloß wie die Nordhypo-

Digitized by Google

theſe mit den uns zu Gebote ſtehenden Angaben in grellem Widerſpruch; dieſelbe iſt überdies mit Rückſicht auf die Beſchaffenheit des Terrains eine reine Unmöglichkeit, was man von der Nordhypotheſe nicht ſagen kann. Dieſe Südhypotheſe iſt ein Product von Stubengelehrſamkeit ohne Lokalkenntniß und wird darum meiſtens von ſolchen Gelehrten vertreten, die Jeruſalem gar nicht oder nur vorübergehend geſehen.

12. Da die Burg und der Hügel Akra alſo weder nördlich noch ſüdlich vom Tempelberg liegen konnte, ſo muß ſie wohl weſtlich davon gelegen haben. In der That haben die Gelehrten daſelbſt für den Akra mehrere Poſitionen ausfindig gemacht, nämlich den Oberzion, den Unterzion, den oberen Nordweſthügel und den unteren Nordweſthügel. Hiemit iſt das Gebiet der Hypotheſen erſchöpft, da ſich auf dem Terrain des alten Jeruſalem kein Plätzchen mehr ausfindig machen läßt, wo der Akra nicht ſchon hinverſetzt worden wäre. Daher muß wohl eine der angenommenen Poſitionen richtig ſein, und ich bin demnach nicht in der Lage, eine neue Hypotheſe aufſtellen zu können, obwohl alle Hypotheſen, die irgend einen bekannten Namen haben, ausnahmslos falſch ſind. Dies vorausgeſetzt ſoll nun gezeigt werden, daß die Burg und der Hügel Akra weder auf dem Oberzion noch auf dem Unterzion noch auf dem oberen Nordweſthügel liegen konnte, ſondern auf dem unteren Nordweſthügel liegen mußte. Da Klaiber auch ſeinerſeits nachgewieſen, daß die Akra weder auf dem Oberzion noch auf dem Unterzion noch auf dem oberen Nordweſthügel liegen konnte, ſo kann dieſer Nachweis hier übergangen werden. Darum folgt hier nur der

Digitized by Google

Nachweis, daß die Burg Akra auf dem unteren Nordweſthügel liegen mußte, weil ſich bei ſeiner Annahme alle vorhandenen Angaben auf natürliche Weiſe erwahren.

Der Raum, welcher ungefähr dem Hügel Akra entſpricht, wird dermalen öſtlich vom Wad, ſüdlich von der Davidsſtraße und weſtlich von der alten Stephansthorgaſſe und deren Fortſetzung begrenzt. Dieſer Raum wird in der Richtung von Oſten nach Weſten von 5 Straßen durchzogen, welche ſämmtlich in angegebener Richtung aufſteigen, namentlich die bedeutendſten derſelben, nämlich die beiden Serailsſtraßen und der Kreuzweg. Auf der Höhe neben dem deutſchen Conſulat bemerkt man noch deutlich ein kleines Plateau. Trotz der bedeutenden Entſtellung, welche das Terrain unleugbar an dieſer Stelle erlitten, bildet dieſer Raum noch jetzt eine deutlich wahrnehmbare Höhe mit bedeutendem Abfall von Weſten nach Oſten und unbedeutendem nach Norden und Süden. Der Umſtand, daß das höchſte Haus Jeruſalems an dieſer Stelle ſteht, läßt dieſe Lokalität deutlich als Sonderhöhe erſcheinen. Die Burg Akra lag ungefähr dort, wo gegenwärtig das Serail ſteht. Die Akra genannte Unterſtadt umfaßte den ganzen Raum, welchen die erſte Mauer ſüdlich, die zweite Mauer weſtlich und die Tempelmauer öſtlich begrenzte.

Die untere Nordweſtanhöhe lag in der Unterſtadt des Joſephus, zu Jeruſalem, der Davidsſtadt, neben dem Tempel, dem Hieron gegenüber. An dieſer Stelle konnte die Burg Akra, die ſehr hoch war, das Hieron bedrohen und überragen. Von dort aus konnten die Syrer leicht dem Hieron auflauern, da es ganz nahe war, unſchuldiges Blut um das Hieron herum vergießen

Digitized by Google

und die Juden bei der Tempelreinigung ſtören, da ſie die weſtlichen Thore des Tempels und die dahin führenden Straßen beherrſchten. Die Juden konnten deſſen ungeachtet das ganze Hieron beſetzen und reinigen, dasſelbe ringsum befeſtigen, ſich daſelbſt verſchanzen und eine lange Belagerung mit Erfolg aushalten. Von dort aus konnte man die innere Feſtigkeit des Hieron nicht recht erkennen, weil dasſelbe von Oſt nach Weſten anſtieg, alſo der Akra den Rücken kehrte. Dagegen konnte man von hier aus hören, was an der Weſtſeite des Hieron vorgeleſen wurde. Hier lag die Akra an der zweiten Mauer, deren Überreſte öſtlich vom hl. Grabe ich ſelbſt geſehen und mir darum von Niemanden abſtreiten laſſe; über dieſe Mauer konnten die Akrier Boten abſenden, ſo lange ſie nur von der Stadtſeite aus belagert wurden, mußten aber verhungern, als die Juden den Weg zur Flucht abſchnitten. Die Juden befanden ſich dabei in einer ungünſtigen Stellung, was die lange Dauer der Belagerung erklärt. Lag die Akra an dieſer Stelle, ſo war es leicht, dieſelbe durch eine Zwiſchenmauer von der erſten zur zweiten Mauer von der Stadt und vom Markte abzuſchneiden. Der Markt der Unterſtadt erhält dabei eine ſehr centrale Lage. An dieſer Stelle bedrohte die Akra den Tempel, diente aber der Stadt und der Gegend zum Schutz gegen eigene Feinde. Dieſer Hügel konnte leicht etwas höher ſein als der Tempelberg, konnte wohl theilweiſe abgetragen worden ſein und iſt heute ungefähr gleich hoch wie dieſer. Derſelbe iſt nur von Weſten her ebenen Fußes zugänglich, ſonſt aber allerſeits oder beiderſeits abfällig. Dieſer Hügel liegt jetzt neben Golgatha und konnte früher leicht höher geweſen

Digitized by Google

ſein; derſelbe iſt durch ein breites, ſtark aufgeſchüttetes Thal, nämlich den Wad, vom Tempelberg getrennt. Dieſer Hügel exiſtirt theilweiſe noch heute und befand ſich offenbar bei der Belagerung im Beſitze des Simon. An der Weſtſeite giengen am meiſten Leute in das Hieron hinauf; an der Weſtſeite liegt die Stadt theaterförmig um das Hieron herum. Durch Auffüllung des Wad wurde die Stadt mit dem Tempel verbunden. Seit Abtragung der Akra konnte man den Tempel auch vom Oberzion und von der weſtlichen Neuſtadt aus ſehen. Der Ophla iſt fern von hier. Kurz das bezüglich des Hügels Geſagte erwahrt ſich an der unteren Nordweſtanhöhe derart, daß man annehmen muß, die Burg Akra ſei auf dieſem Hügel geſtanden.

13. Dagegen kann man einwenden, daß dieſer Stadttheil nicht zur Unterſtadt gehörte, weil ihn Joſephus Vorſtadt nennt; allein die alte Vorſtadt konnte ja auch in der Unterſtadt liegen. Ferner, unter dem breiten Thal kann man nicht den Wad oder das Tyropäon verſtehen, weil Joſephus dasſelbe eine andere Schlucht nennt, alſo vom Tyropäon unterſcheidet; allein dies iſt nicht richtig, denn Joſephus nennt dieſe Schlucht nicht eine andere, ſondern eine ehemals andere oder anders beſchaffene, unterſcheidet daher dieſelbe vom Tyropäon nicht. Indeſſen muß unter dem breiten Thal jedenfalls der Wad verſtanden werden, weil es in der Umgebung des Tempelberges ein anderes breites Thal nicht gibt; denn die von Alten erfundene Caphanata-Schlucht nördlich vom Tempel und die von Coulomb und Klaiber erſonnene breite Thalung ſüdlich davon ſind nur Phantaſiegebilde. Der Hügel Akra muß daher

Digitized by Google

weſtlich vom Wad liegen. Die Poſition der Akra auf der unteren Nordweſtanhöhe wird von andern angeſtritten, weil nach Joſephus der Hügel der Oberſtadt vom Akra durch das Tyropäon geſchieden war, was nach unſerer Anſchauung nicht der Fall ſei. Allein Joſephus ſagt dies ganz und gar nicht, und wer dies durchaus behaupten will, kann ſich nicht auf ihn berufen, ſondern muß ſich um andere Beweiſe umſehen. Allein unter dem Hügel der Oberſtadt und dem Akra muß man doch die beiden Eingangs genannten Hügel verſtehen. Das müßte ſein, wenn es hieße *τούτων τῶν λόφων*; nun heißt es aber bloß *τῶν δὲ λόφων*, alſo kann man auch andere Hügel darunter verſtehen. Aber der eine Geſammthügel und der erſte Sonderhügel heißt ja beidemale Hügel der Oberſtadt, alſo muß es doch ein und derſelbe Hügel ſein. Das muß auch nicht ſein; denn Joſephus war in der Terminologie noch nicht ſo weit vorgeſchritten wie die jetzigen Gelehrten und konnte darum dieſen Ausdruck einmal in einem engeren und einmal in einem weiteren Sinne nehmen. Der Weſthügel hatte damals ebenſowenig wie heute einen vulgären Namen, und Joſephus nannte ihn Hügel der Oberſtadt, indem er pars pro toto nahm und ſich nach dem Grundſatze richtete: a potiori fit denominatio. Dies hinderte ihn jedoch nicht, in der Specialbeſchreibung denſelben Ausdruck in ſeiner ſtrengen Bedeutung zu nehmen. So etwas muß man dem Joſephus ſchon erlauben, denn wo bliebe denn ſonſt die oft gerügte Unklarheit des Ausdruckes. Aber unter Akra muß man doch den anderen der eingangs genannten Hügel verſtehen, heißt er doch ausdrücklich *ἄτερος*, der andere; allein auch das muß nicht ſein, denn *ἄτερος*

kann auch der andere oder der zweite von dreien oder vieren ſein, nicht bloß im Griechiſchen, ſondern überhaupt in jeder Sprache. Der Gedankengang des Joſephus bei dieſer Beſchreibung iſt folgender: zuerſt erwähnt er die zwei Geſammthügel und das ſie trennende Tyropäon. Darauf erwähnt er den hervorragendſten Sonderhügel des Weſthügels, den die erſte Mauer umſchloß, dann den Akra, weil er ebenfalls ein Theil des Weſthügels war, neben dem Hügel der Oberſtadt lag und von der zweiten Mauer umſchloſſen war. Darauf erwähnt er den Tempelberg, weil er dem Akra gegenüber lag und ebenfalls von einer beſonderen Mauer umſchloſſen war. Nun hätte er eigentlich den Bezetha erwähnen ſollen; allein die Erwähnung der breiten Schlucht veranlaßt ihn, zuvor über das Tyropäon und die zwei Geſammthügel eine Bemerkung zu machen, worauf er erſt den Bezetha abfertigt. Dieſer Gedankengang iſt logiſch genug und der Leichtfertigkeit des Schriftſtellers angemeſſen. Die Beſchreibung des Joſephus bezieht ſich daher auf die ganze Stadt, wie ſie damals war. Sollte Klaiber nicht zur Ueberzeugung gelangen, daß der Ausdruck Stadt Davids im 1. B. der Makk. ganz Jeruſalem bezeichne, ſo ſage ich: Wenn Klaiber ein Recht hat, zu behaupten, daß der Tempelberg im 1. B. der Makk. Berg Sion heiße, weil er neben ſeinem jebuſitiſchen Zion liege, ſo habe ich auch ebenſoviel Recht zu behaupten, daß die untere Nordweſtanhöhe damals zur Stadt Davids gerechnet wurde, weil ſie neben meiner Stadt Davids liegt. Dieſes argumentum ad hominem mag einſtweilen genügen. Sonderbar mag es ſcheinen, wie dieſe Anſchauung der Wahrheit entſprechen könne, da alle bisherigen

Digitized by Google

Akrahypotheſen falſch ſind und doch keine neue aufgeſtellt werden ſoll. Eine Akrahypotheſe kann nur dann auf Wahrheit Anſpruch machen, wenn ſowohl dem Akra als auch dem Tyropäon die richtige Poſition angewieſen wird. Nun irren aber alle Hypotheſen, welche das Tyropäon mit dem Wad identificiren, bezüglich der Poſition des Akra; jene aber, welche dem Akra die richtige Poſition anweiſen, irren bezüglich des Tyropäon, um von denen nichts zu ſagen, die in beiden Punkten irrig ſind. Daher bedarf es zur Eruirung der Wahrheit keiner neuen Hypotheſe; eine Modification derſelben genügt. Der Akra mag alſo auf der unteren Nordweſtanhöhe bleiben, aber Robinſons Tyropäon muß unbedingt aufgegeben werden.

14. Das alte Jeruſalem lag auf heiligen Bergen nach Pſ. 86 und 124, nämlich auf dem Berge Zion, auf dem Berge Moria und auf dem Berge Akra. Nun hat aber die moderne Wiſſenſchaft alle dieſe Hügel in einen einzigen verwandelt und die Angabe der Pſalmen zur Lüge gemacht. Im Vorhergehenden iſt indeſſen nachgewieſen worden, daß weder der Berg Zion noch der Hügel Akra mit dem Tempelberg identiſch ſind, daß keiner von beiden auf dem Oſthügel liegt; daß alle dieſe Hügel von einander ſich unterſcheiden und daß die zwei erſtgenannten auf dem Weſthügel liegen. Der Irrthum liegt daher auf Seite der wiſſenſchaftlichen Forſchung, und die Pſalmen reden Wahrheit. Schließlich mag noch erwähnt werden, daß es mir bei dieſer Arbeit ähnlich ergangen, wie dem Joſephus bei ſeiner Beſchreibung Jeruſalems, indem ich mehrmals Weſthügel ſchrieb, aber Südweſthügel darunter verſtand. Daran liegt jedoch

Digitized by Google

nicht viel; der kundige Leſer findet den Sinn ſchon her-
aus. Dr. Klaiber iſt dieſes Malheur ebenfalls paſſirt.
Die vorgeſchlagene Interpretation des Joſephus ſoll hie-
mit niemand aufgedrängt werden; wer jedoch ſein topo-
graphiſches Syſtem noch ferner auf die vulgäre Inter-
pretation ſtützen will, muß ſich eben auch eine Beleuch-
tung desſelben gefallen laſſen, wie ſie im Organ des
Vereines vom hl. Grabe Dr. Rieß und hier Dr. Klai-
ber zu Theil geworden iſt. Letztere thäten gut, wenn
ſie eine Pilgerreiſe nach Jeruſalem machen und auf ih-
rem jebuſitiſchen Zion-Akra ihr Syſtem nochmals revi-
diren würden.

Digitized by Google

3.

Der Text des Hymnus Stabat mater dolorosa.

Von Dompropſt Dr. **Kayſer** in Breslau.

§. 1.

Die Ueberlieferungen des Textes dieſes vielgeſungenen Liedes weichen in mancher Beziehung von einander ab. Da ſich die umherziehenden Geißler desſelben bemächtigten und es Eigenthum des Volkes wurde, teilte es auch das Schickſal des Volksliedes: außer der Unſicherheit des Verfaſſers beliebige Erweiterung, willkürliche Aenderung des urſprünglichen Textes, Umſtellung der Strophen.

So giebt es denn von dem Stabat mater eine längere und eine kürzere Textesrecenſion, ja ſelbſt eine kürzeſte! Die längere findet ſich ſchon bei Stella [1]). Sie lautet:

1) Georgius Stella war Kanzler zu Genua, und iſt geſtorben 1420; er verfaßte die Annales Genuenses v. 1298 bis 1409. Sein Bruder Johann Stella ſetzte ſie bis 1453 fort. Muratori Script. Rer. Ital. Vol. XVII. pag. 1170. Er ſchickt der Mitteilung des Liedtextes voraus: »Popnlus autem civitatum quarundam et locorum Lombardiae tegimen album accepit; sub eo namque

Digitized by Google

1) Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa
Dum pendebat filius,
Cuius animam gementem,
Contristantem et dolentem
Pertransivit gladius.
2) O quam tristis et afflicta
Fuit illa benedicta
Mater Unigeniti!
Quae moerebat et dolebat
Et tremebat, dum videbat
Nati poenas inclyti.
3) Quis non potest contristari,
Matrem Christi contemplari
Dolentem cum filio.
[In me sistat dolor tui,
Crucifixo fac me frui,
Dum sum in exilio.
4) Hunc dolorem fac me moestum,
Nec me facias alienum [1])
Ab hoc desiderio.
Illum corde, illum ore
Semper feram cum dolore
Et mentis martyrio.]
5) Quis est homo, qui non fleret,
Matrem Christi si videret
In tanto supplicio?
[Quis tam fortis degustaret
Poenas matris, cum clamaret
In tanto iudicio?]
6) Pro peccatis suae gentis
Vidit Christum in tormentis
Et flagellis subditum,

---

vestimento homines pro parte maiori facie velata perambulabant, quosdamque canunt psalmos et devotos rhythmos, quos edidisse fertur Johannes vigesimus secundus, quando summus erat pontifex.«

1) Der Reim und Rhythmus verlangen: infestum, das auch in den Sinn paſſen würde.

Digitized by Google

Vidit suum dulcem natum
Morientem desolatum,
Cum emisit spiritum.
7) Eia mater, fons amoris
Me sentire vim doloris
Fac ut tecum lugeam.
Fac ut ardeat cor meum
In amando Christum deum
Et sibi complaceam.
8) Sancta mater istud agas,
Crucifixi fige plagas
Cordi meo valide.
Tui nati vulnerati,
Tam dignati pro me pati
Poenas mecum divide
9) [Alma salus, advocata,
Morte Christi desolata,
Miserere populi;
Virgo dulcis, virgo pia,
Virgo clemens, o Maria [1]),
Audi preces servuli.]
10) Fac me vere tecum flere,
Crucifixo condolere,
Donec ego vixero.
Juxta crucem tecum stare,
Te libenter sociare,
Cum planctu desidero.
11) Virgo virginum praeclara
Jam non mihi sis amara,
Fac me tecum plangere.
Fac ut portem Christi mortem,
Passionis eius sortem
Et plagas recolere.
12) Fac me plagis vulnerari,
Cruce fac inebriari
Et cruore filii.

1) Anklang an das Salve regina.

Digitized by Google

Inflammatus et accensus
Per te, virgo, sim defensus
In die iudicii.
13) [Fac me cruce custodiri,
Morte Christi praemuniri,
Confoveri gratia.]
Quando corpus morietur,
Fac ut animae donetur
Paradisi gloria. [1])

Vergleichen wir dieſe längere Faſſung des Liedes, wie ſie bereits gegen die Mitte des 15ten Jahrhunderts in Umlauf war, mit der kürzern, welche wir unten folgen laſſen und die den liturgiſchen Handſchriften entſpricht, ſo ergiebt ſich, daß die Strophen 4 und 9 ganz hinzugefügt ſind. In der 3ten Strophe iſt die 2te Hälfte an die Spitze geſtellt und eine neue Halbſtrophe hinzugedichtet. Die erſte Hälfte der urſprünglichen 3ten Strophe tritt dann an die Spitze der 5ten, der noch eine neue Halbſtrophe hinzugefügt iſt. Die erſte Hälfte der 13ten Strophe kommt auch in Handſchriften vor. Wir haben die Zuſätze durch Klammern kenntlich zu machen geſucht.

§. 2.

Die kürzere und, wie wir annehmen dürfen, urſprünglichere Textesrecenſion, findet ſich in liturgiſchen Handſchriften, auch im heutigen Brevier und Miſſale. Die Lesarten derſelben ſind im einzelnen mannigfach abweichend. Für die Sichtung derſelben iſt noch wenig geſchehen, da erſt Daniel, Mone, Kehrein, Wackernagel eine Vergleichung von handſchriftlichem Apparat vorgenommen und die Varianten der von ihnen vergli-

1) Wir haben den Text Stella's nach Dan. Thesaur. II. S. 131 gegeben.

chenen Codices mitgeteilt haben [1]. Es ſind beſonders die Handſchriften des 14 und 15ten Jahrhunderts, welche als die älteſten hier in Betracht kommen nnd für die Texteskritik maßgebend ſein müſſen.

Daniel fand unſern Hymnus in einem Miſſale aus dem 14ten Jahrhundert zu München; wir bezeichnen die Hdſchr. der Kürze halber mit D M 14. Mone verglich den Text in vier Handſchriften des 14ten Jahrhunderts; in Handſchriften, welche frühern Jahrh. angehören, iſt noch keine Spur von demſelben aufgefunden. Die eine fand er in St. Peter zu Salzburg — wir bezeichnen ſie mit M S 14; — die andere zu Mainz—Carthaus — M M 14; — die dritte iſt eine Lichtenthaler — M L 14; die vierte eine Reichenauer, M R 14. Zahlreicher ſind ſchon die Handſchriften aus dem 15ten Jahrhundert: Mone entdeckte das Lied in einer Handſchrift des 15ten Jahrhunderts zu Lichtenthal — M L 15; in einer zweiten zu Trier in der Dombibliothek — M T 15; in einer dritten zu Freiburg — M F 15; in einer vierten zu St. Paul in Kärnthen — M P 15; in einer fünften und ſechsten zu St. Peter in Salzburg — M S 15; außerdem in einem Brevier des 15ten Jahrhunderts, das aus Frankreich ſtammt und in ſeinen Privatbeſitz übergegangen und von uns mit — M B 15 bezeichnet iſt. Wackernagel teilt die Varianten zweier Münchener Codices aus demſelben Jahrhundert mit, die wir — W M a 15 und W M b 15 nennen werden. Endlich hat Kehrein noch die Les=

---

1) Siehe Dan. Thes. II. 149. Mone, Lat. Hymnen Bd. II. S. 147 ff. Kehrein, Lateiniſche Sequenzen des M. A. S. 174; Wackernagel, das deutſche Kirchenlied von den älteſten Zeiten. Bd. 1. S. 162.

arten eines Graduales der Huſſiten, das ſich in der Ambraſer Sammlung zu Wien befindet, und die aus einem Codex der Utrechter Bibliothek — K V 15 und K U 15 wollen wir ſie nennen — mitgeteilt. Dazu kommt noch die Textesrecenſion des Georgius Stella, die ja in den Anfang des 15ten Jahrhunderts verſetzt werden muß — A St 15 ſei die Bezeichnung für dieſelbe. Die ſpäteren Handſchriften, auch die Drucke, bieten für unſern Zweck wenig verwendbare Ausbeute mehr. In folgendem geben wir nun erſt den recipirten römiſchen Text und notiren darunter die uns bekannt gewordenen Varianten, ſoweit dieſelben bemerkenswerth ſind, mit der Angabe, welcher Lesart wir als der urſprünglichen den Vorzug zu geben geneigt ſind.

Stabat mater [1]).

1) Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa
Dum [2]) pendebat filius.

1) Oft begegnet man der Ueberſchrift: Sequentia de VII doloribus B. M. V., oder De compassione B. M. V., oder Planctus B. V. Alle drei Ueberſchriften ſind ſpätere Zuthaten. Jacopone hat ſchwerlich dem Liede eine Ueberſchrift gegeben. Die älteſten Anführungen geſchehen mit den Anfangsworten. Die letzte der genannten Ueberſchriften findet ſich bereits in M T 15, paßt aber nicht, da das Lied kein Klaggeſang der allerh. Jungfrau iſt. Die beiden andern rühren erſt aus der Zeit, da das Lied als Sequenz für das festum septem dolorum oder compassionis B. V. recipirt war.

2) M S 14 und M L 14, M S 15 haben Cum; M S 14 qua; die übrigen dum. Mone entſcheidet ſich für qua (sc. cruce). Dieſe Schreibung ſcheint mir eine Correctur des Abſchreibers der Salzburger Handſchrift zu ſein; ich würde mich mit Rückſicht auf drei bewährte Codices und auf Strophe 4, Vers 6 für cum entſcheiden müſſen.

Digitized by Google

Cuius animam gementem,
Contristatam [1] et dolentem
  Pertransivit gladius.
2) O quam tristis et afflicta
Fuit illa benedicta
  Mater unigeniti!
Quae [2] moerebat et dolebat
Pia mater [3], dum [4] videbat
  Nati poenas [5] inclyti.
3) Quis est homo qui non fleret,
Matrem Christi [6] si [7] videret

---

1) So das röm. Miſſale und Brevier, während der Zuſammenhang ein Part. Präſ. verlangt; auch die Handſchriften und Stella haben contristantem, wofür ſich mit Recht Daniel, Mone, Kehrein entſcheiden. Contristari iſt als Deponens im Sinne von conpati zu faſſen.

2) Mone ſchreibt quam, eine Lesart, der wir beiſtimmen würden wegen des voraufgehenden quam, wenn ihr nicht alle handſchriftlichen Auctoritäten entgegen wären; nur M S 14 hat qua, das jedoch leicht für quae geleſen ſein kann.

3) Dieſe Schreibung des römiſchen Textes haben die meiſten Handſchriften; A St. 15, M P 15, M S 15 ſchreiben ſtatt pia mater fortfahrend et tremebat; auch Morel fand dieſe Schreibung in Hdſchr. des 15. Jahrh. Siehe deſſen Lat. Hymnen d. M.A. S. 95. Dafür entſcheiden ſich Daniel, Mone, Wackernagel; doch die Auctorität der älteſten und beſten Handſchriften muß entſcheiden; das öftere Wiederholen des Wortes mater ſcheint auch abſichtlich vom Verfaſſer angebracht zu ſein; et tremebat iſt offenbar dem Binnenreim zu liebe von ſpäterer Hand hineingebracht.

4) Auch hier leſen alle Hdſchr. cum, nur A St 15 hat dum; daß Mone, Daniel dieſes vorziehen, iſt nicht gerechtfertigt, da es offenbar als ſpätere Correctur gelten muß.

5) Die Schreibung des röm. Miſſale poenas hat auch A St 15; die älteſten und beſten Handſchriften jedoch p o e n a m nati; erſteres iſt Verbeſſerung zur Beſeitigung des Hiatus, der aber den Dichter des 13. Jahrhunderts nicht weiter kümmert.

6) Christi matrem ſchreibt Mone nach 2 Hdſchr. des 15. Jahrh.; ihm folgt Wackernagel; die übrigen Handſchriften und Editoren wie oben im Text; vgl. 5. Vers dieſer Str.

7) K V 15 hat cum; D M 14 und A St. 15 haben dum; die

Digitized by Google

In tanto supplicio?
Quis non posset [1]) contristari,
Christi matrem [2]) contemplari
Dolentem cum filio?
4) Pro peccatis suae gentis
Vidit Iesum [3]) in tormentis
Et flagellis subditum;
Vidit [4]) suum dulcem natum

Bedingungspartikel iſt nach dem Sinn und den übrigen Hdſchr. gemäß die richtige Lesart.

1) Zuverläßige Hdſchr., als M L 14 und M M 14, ferner eine cod. St. Gallensis Nr. 38, deren Alter Mone nicht notirt, auch A St. 15 geben potest, das nach dem Gedankengange unbedenklich richtiger iſt. „Wer könnte ſehen und nicht weinen?“ fragt der Dichter vorher. Das iſt nicht möglich. Nun wer kann denn betrachten — das Betrachten iſt möglich, darum Indicativ — und nicht Mitleid empfinden? Es iſt überdies zu bemerken, daß posset und potest von den Abſchreibern leicht verwechſelt wird; hier um ſo leichter, da ein Conjunct. Imperf. voraufgeht.

2) Die meiſten Handſchriften leſen wie vorhin: Matrem Christi, emphatiſch wiederholend; offenbar der Art des Dichters entſprechend, der ſolche Wiederholung liebt; piam matrem, wie Mone, Daniel, Wackernagel ſchreiben, iſt eine Aenderung, die der Anſtoß an der Wiederholung herbeiführte. Die Umſtellung Christi matrem, welche offenbar der Abwechslung halber von den Reviſoren des römiſchen Textes gemacht iſt, hat keinen Grund; denn auf mater liegt der Nachdruck.

3) M R 14 Natum vidit; cod. St. Gall. 38, Iesum vidit; A St 15 vidit Christum; doch den übrigen entſpricht die Schreibung des röm. Textes, die auch der Zuſammenhang verlangt, der auf vidit beſondern Nachdruck zu legen heiſcht.

4) M R 14, M M 14, D M 14, außerdem eine Anzahl Hdſchr. aus dem 15. Jahrh. leſen videns; nachdem vidit voraufgegangen, iſt es wohl erklärlich, daß ſtatt des weniger verſtändlichen Partic. das verb. finit. geſchrieben wurde, nicht aber umgekehrt; videns iſt daher als die urſprüngliche Schreibung anzuſehen, zumal das Particip eine viel prägnantere Heraushebung des Kerns im ganzen Erlöſerleiden bewirkt.

Digitized by Google

Moriendo [1]) desolatum,
  Dum [2]) emiſit spiritum.
5) Eia mater [3]), fons amoris,
Me sentire vim doloris [4])
  Fac ut tecum lugeam [5]),

---

1) Moriendo findet ſich kaum in mehr als einer Handſchrift; in allen übrigen morientem, das daher mit Fug und Recht von Daniel, Wackernagel als die genuine Schreibung recipirt iſt.

2) Alle verglichenen Handſchriften außer MK 14, DM 14, KU 15 und und der St. Galler 38, ferner A St 15 haben cum ſtatt dum; erſteres iſt daher als urſprünglich anzunehmen; Wackernagel hat es aufgenommen.

3) Daniel fand in verſchiedenen Meßbüchern neuerer Zeit Pia mater; ſelbſtverſtändlich nur Correctur mit Bezug auf Str. 2 V. 5, aus Anſtoß an dem Ausruf eja, der aber einem Jacopone ſo ganz zu Geſichte ſteht.

4) Bei dieſen beiden Verſen weichen die Hdſchr. ſehr von einander ab: ML 14, MM 14, MS 14; MS 15, KU 15, WMb 15 geben den erſten in folgender Weiſe: Me sentire tui doloris; ML 15: Me sentire tu doloris; MT 15 und MF 15 ſchreiben beide Verſe alſo: Poenam me tui doloris Sentire fac ut lugeam; DM 14: Fac nos sentire doloris, Poenas fac ut lugeam; MP 15: Nos sentire tui doloris;

5) MM 14, ML 15, MS 15, WMb 15 geben den zweiten Vers: Poenam fac ut lugeam; KV 15: Fac ut poenam lugeam. MP 15: Fac ut tecum lugeamus. Es liegen hier 2 Lesarten zu Grunde: die recipirte vim doloris und poenas reſp. poenam doloris; erſtere auch bei A St 15. Die Lesart poenas reſp. poenam iſt durch eine Reihe achtenswerther Zeugen garantirt und muß als urſprünglich anerkannt werden. Da dieſes weniger verſtändlich war, weil die poena doloris bei der allerſel. Jungfrau weniger einleuchten wollte, ſo ließ man es aus und ſchob zur Completirung des Verſes tecum ein; tui wurde erſt ſpäter in vim verwandelt, weil ſonſt das Object fehlte. Die echte Schreibung wird daher ſein: Me sentire tui doloris Poenas fac ut lugeam, wobei bemerkt ſein mag, daß poenas beſſer garantirt iſt als poenam. Eine Aenderung der beiden Zeilen in umgekehrter Richtung wäre ſchwerlich zu erklären.

Digitized by Google

Fac ut ardeat cor meum [1])
In amando [2]) Christum deum [3]),
Ut sibi [4]) complaceam.
6) Sancta mater istud [5]) agas [6]),
Crucifixi fige plagas [7])
Cordi meo valide [8]).
Tui nati vulnerati,
Tam [9]) dignati [10]) pro me pati

1) M P 15 cor nostrum; entſprechend dem lugeamus, welches dieſer Codex in dem vorhergehenden Verſe ſchreibt.

2) M S 14 Ad amandum; hier ganz vereinzelte Variante.

3) M P 15 deum Christum; nur Schreibfehler.

4) W M b 15 Sibi ut; unmotivirte Umſtellung; A St 15 Et sibi iſt Verbeſſerung des Annaliſten!

5) M L 14, M M 14, M S 14 und mehrere Hdſchr. des 15. Jahrh. geben illud; D M 14 und einige ſpätere, auch die von Morel verglichenen Codices, istud; jenes unzweifelhaft das echte.

6) H L 14, M M 14, M S 14, M L 15, M S 15, das ſind die bewährteſten und älteſten Codices, haben age ſtatt agas.

7) M L 14, M S 14, M L 15, M S 15, M F 15, K V 15 geben den Vers: Crucifixi insint plagae. M M 14 hat insunt ſtatt insint, ein Schreibfehler, der das Zeugniß für die älteſte Lesart nicht abſchwächt, die auch D M 14 andeutet, wenn es dort heißt: Cordibus nostris insunt plagae Crucifixi lividae. W M b 15: Crucifixi ut suae plagae; die von Morel verglichenen Hdſchr.: affige plagas. — Die urſprüngliche Schreibung der beiden Verſe iſt unſeres Erachtens: Sancta mater, illud age, Crucifixi insint plagae.

8) M L 14, M M 14, M S 14 haben Corde meo livide (= ae); M T 15, M F 15 Menti meae livide; W M b 15 corde meo lividae; dazu die vorhin angeführte Lesart in D M 14, ſo iſt wohl außer Zweifel, daß corde meo lividae die urſprüngliche Schreibung, cordi meo valide, menti meae livide nur ſpätere Umänderungen ſind, für die ſich in dem Worte lividae und corde meo Anlaß genug findet.

9) M L 14, M M 14, M S 14, M R 14, M B 15, St. Galler, M S 15, W M b 15 leſen, wie oben ſteht, tam; M L 15, M B 15, M R 14 jam; erſterem iſt hienach die Urſprünglichkeit nicht abzuſprechen.

10) M R 14 dignaris; M B 15 und W M b 15 dignantis;

Digitized by Google

Poenas mecum divide [1]).
7) Fac me tecum pie flere[2]),
Crucifixo condolere,
Donec ego vixero [3]).
Juxta crucem tecum stare,
Et me tibi sociare [4])
In planctu desidero [5]).
8) Virgo [6]) virginum praeclara
Mihi iam non sis amara [7]):

D M 14 dignantem pro nobis pati; doch dieſe vereinzelten Abweichungen fallen kaum ins Gewicht.

1) Daſſelbe gilt von den vereinzelten Varianten zu dieſer Zeile: K U 15 Vim amoris imprime; M B 15 poenas pro me divide; D M 14 Poenas nobis divide.

2) M S 14, D M 14 haben bereits: Fac me vere tecum flere; der Binnenreim, welcher auch in andern Verſen vorkommt, empfiehlt dieſe alte Schreibung; K V 15 Fac me pia tecum flere.

3) D M 14 Donec nos vixerimus, dieſe Handſchrift liebt die Pluraliſirung.

4) M L 14, M R 14, M M 14, M S 14; M L 15, K V 15 geben die Zeile: Me tibi consociare, und dieſe Faſſung dürfte das Urſprüngliche ſein, obwohl wir die Umſtellung des K U 15 Tibi me vorziehen würden, wenn ſie mehr und beſſere Handſchriften für ſich hätte. Vereinzelte Varianten gibt's noch viele: M B 15, A St 15 Te libenter sociare, welche Schreibung Daniel adoptirt trotz der Tautologie, die in dem libenter desidero liegt; M F 15 Meque tibi consonare. K U 15 Tibi me consociare; D M 14 Fac nos tibi sociare; W M b 15 Et me sibi conformare. Mone und Wackernagel ſchreiben: Meque tibi sociare — gewiß ſehr gut, wenn es nur echt wäre!

5) St. Gall. Cum planctu. M R 14 Planctu quem desidero. M L 14 Planctus desiderio; D M 14 Planctu quem appetimus. In dieſen Vers ſcheint bereits früh Unſicherheit des Textes eingedrungen zu ſein.

6) D M 14 O virgo.

7) Der Seltſamkeit wegen führe ich die Varianten von M B 15 und M F 15 an: Non sis mihi rosa rara; offenbar willkürliche Aenderung, um der Schwierigkeit des amara zu entgehen. Ferner haben faſt alle Handſchriften iam, nicht tam; M R 14 hat Mih

Digitized by Google

Fac me [1]) tecum plangere.
Fac ut portem Christi mortem [2]),
Passionis fac consortem [3])
Et plagas recolere [4]).
9) [5]) Fac me [6]) plagis vulnerari,
Fac me cruce inebriari [7])

---

tunc non; M S 14 hat Mihi nunc non, welches im Sinne dem iam non nahe genug ſteht.

1) D M 14 hat in gewöhnter Mehrheit Fac nos.

2) Dieſelbe Hdſchr. gibt dieſe Zeile Fac nos portare Christi mortem; da iſt ſelbſt dem Rhythmus nicht mehr Rechnung getragen.

3) Der Cod. St. Gall., dann K U 15 Passionis eius sortem, Hdſchr. zu St. Paul 15. Jahrh. Passionis me consortem; W M b 15 Passionis fac me consortem; M M 14 und M L 15 Passionem fac me fortem; M S 14 Passioni fac me consortem; M S 15 Passionis fac me sortem; D M 14 Passionis fac nos sortem. Die von Morel verglichenen Hdſchr. haben passionis eius sortem. Aus dieſem Wirrwar der Varianten die genuine Schreibung herauszufinden, iſt ſchwer. Die recepta iſt Passionis fac consortem, paßt aber wenig in den Zuſammenhang und hat wenig handſchr. Auctorität für ſich. Mone ſchreibt Passione fac c. ohne alle handſchriftliche Unterlage. Passionis fac me sortem ſcheint mir die am meiſten garantirte Lesart zu ſein und zugleich am beſten in den Zuſammenhang zu paſſen.

4) D M 14 Nos plagis recolere, wobei an die eigene Geißelung gedacht iſt; ganz vereinzelt. M F 15 hat poenas für plagas; Correctur.

5) Dieſe Str. fehlt in K V 15; die Huſſiten haben, obwohl Calixtiner, an derſelben keinen Geſchmack finden können.

6) M S 15 nos.

7) Bei dieſem V. begegnen wir wieder einer großen Mannigfaltigkeit der Lesarten; inebriari haben: M P 15, M S 15, der Cod. St. Gall., W M b 15, ſelbſt A St 15, ſo daß dieſe Scriptur als die urſprüngliche angeſehen werden darf. Wo das Wort übertrieben ſchien, änderte man; ſo hat D M 14, M T 15, M F 15 beari. Ferner hat M P 15 cruce hac; St. Gall. cruce ac; A St. 15 cruce fac; M P 15 Cruceque ineb.; M T 15 und M F 15 crucique me fac beari. Morel fand in von ihm verglichenen Hdſchr. des 15. Jahrh. ac in cruce conclavari. Mone und Wackernagel entſcheiden ſich für cruceque me fac beari, weil auch ſie an

Digitized by Google

Et cruore filii [1]).
Flammis ne urar succensus [2]),
Per te, virgo [3]), sim defensus
In die iudicii.
10) Christe [4]), cum sit hinc [5]) exire,
Da per matrem [6]) me venire
Ad palmam victoriae.
Quando corpus morietur,
Fac ut animae [7]) donetur
Paradisi gloria [8]). Amen [9]).

---

dem inebriari Anſtoß nahmen; ich möchte mich mit Daniel für cruce hac inebriari ausſprechen; die Schreibung Fac me cruce inebriari iſt Correctur der Reviſoren des röm. Miſſ.

1) So leſen faſt alle Hdſchr.; nur M R 14 hat ut amore filii; daraus Mone, Daniel die den Sinn abſchwächende Correctur ob amorem filii; — welches Morel dann auch in von ihm verglichenen Hdſchr. fand.

2) M P 15 Inflammati et accensi; A St 15 Inflammatus et accensus. Letztere Lesart haben Daniel, Mone, Wackernagel recipirt, gegen die Auct. von M L 14, M M 14, M S 14, welche die Schreibung des obigen Textes bieten; damit ſtimmen überein M F 15 und M S 15; nimmt man dazu M L 15 mit Flammis ne urar accensus und W M b 15 mit Flamma ne urat succensus, die ebenfalls auf die im Texte recipirte Lesart zurückweiſen, ſo braucht zur Rechtfertigung derſelben auf den Zuſammenhang wohl kaum mehr hingewieſen zu werden. Eine ſehr proſaiſche Variante fand Morel: inflammatus ut accensus!

3) M L 14 und M M 14 pie; M L 15 matrem; M R 14, D M 14, M T 15, A St 15 virgo, dem wir mit Rückſicht auf dieſe Auct. und auf das voraufgegangene virgo den Vorzug geben. Mone und Wackernagel ſchreiben pia, das allerdings ſpäter gedruckte Miſſalien, z. B. das von Naumburg 1517, bieten.

4) M S 14, M S 15, M P 15 O Christe.

5) Statt hinc hat D M 14 hic, iſt Schreibfehler.

6) M S 14, M S 15, St. Gall. haben per mortem ſtatt per matrem!

7) M S 14, M F 15, M P 15, M S 15, K V 15 ſchreiben anima, ſo Mone, Wackernagel.

Wir haben oben den Text des röm. Miſſale als denjenigen hingeſtellt, der im ganzen die Wahrſcheinlichkeit der Originalität für ſich hat. Die Hinweiſungen auf die verglichenen Handſchriften haben beſtätigt, daß auf Grund derſelben nur im einzelnen Änderungen zu notiren waren, die den Vorzug verdienen. Auch die Strophen und ihre Reihenfolge ſtimmen dazu in den meiſten und älteſten Handſchriften; nur einige Abweichungen verdienen berückſichtigt zu werden. M T 15 ſetzt die 4. vor die 3. Str.; doch war es wohl nur die Reflexion: erſt die Schilderung der Leidensmutter abzuſchließen und dann den Eindruck derſelben auf die betrachtenden Menſchen folgen zu laſſen, welche dieſe Umſtellung bewirkt hat. Wir vermögen Bone nicht beizuſtimmen, wenn er dieſe Strophenfolge der Trierer Hdſchr. als vorzüglicher hinſtellt [1]). In M S 14 ſteht die erſte Halbſtrophe von 7 nach der erſten Halbſtrophe von 8, ſo daß die zweite Halbſtrophe von 7 mit der erſten Halbſtrophe von 8, und umgekehrt die erſte Halbſtrophe von 7 und die zweite

8) K V 15 und einige alte Drucke, mit ihnen Mone, gloriae, wie auch der Reim zu victoriae verlangt.

9) M R 14, M T 15, A St 15 haben folgende Schlußſtrophe:

Fac me cruce custodiri
Morte Christi praemuniri,
Confoveri gratia.
Quando corpus morietur,
Fac ut animae donetur
Paradisi gloria.

Wackernagel fügt dem die zweite Hälfte obiger Textesſtr. noch als 11. Halbſtrophe hinzu. Nach altkirchlichem Gebrauch ſchloſſen Gebet und Hymnus ſtets mit Anrufung Chriſti oder der Trinität. Demnach wäre die oben recipirte Faſſung des Schluſſes die richtige; denn mit Wackernagel noch eine Halbſtrophe folgen zu laſſen, ſcheint bedenklich.

1) Mone a. a. O. II. S. 149.

Digitized by Google

von 8 zu den zwei Strophen 7 und 8 vereinigt ſind. Es iſt wohl außer Zweifel, daß der Gedanke, an das Fac me tecum plangere ſchließe ſich das geſteigerte Fac me vere tecum flere enger an, zu dieſer Combination geführt hat.

Nach dieſen kritiſchen Gängen laſſen wir hier nunmehr den Text des Stabat mater in der Geſtalt folgen, welche unſeres Ermeſſens für die urſprüngliche anzuſehen ſein dürfte. Die Abweichungen von dem im römiſchen Miſſale und Brevier recipirten Texte ſind durch den Druck kenntlich gemacht.

Wenn wir einen ſolchen muthmaßlich genuinen Text herzuſtellen verſuchen, ſo geſchieht dieſes nicht etwa, um den für den liturgiſchen Gebrauch als authentiſch vorgeſchriebenen Text herabzuſetzen oder gar zu erſetzen, ſondern aus rein wiſſenſchaftlichen Gründen, um die urſprüngliche Faſſung ſo viel und weit als möglich feſtzuſtellen. Und das iſt bei einem ſo berühmten und viel gebrauchten Liede gewiß von hohem Intereſſe. Das iſt aber auch, ganz unbeſchadet der Achtung vor dem vorgeſchriebenen liturgiſchen Texte, ſtets erlaubt geweſen und wird ſtets freiſtehen, ebenſogut als ja auch ſtets erlaubt geweſen iſt und freigeſtanden hat — um mit der Riten-Congregation zu reden [1]) — „zu erforſchen, welches die uralte Form des Kirchengeſanges und welches in der Folge ſeine Phaſen geweſen ſein mögen, gerade ſo wie in Bezug auf die alten Riten der Kirche und die ſonſtigen Theile der Liturgie hochgelehrte Männer in ſehr lobenswerther Weiſe zu erörtern und zu er-

1) Vgl. Dekrete der Riten-Congregation v. 10. April 18°3.

Digitized by Google

forſchen gepflogen haben." Dabei verſteht es ſich ganz von ſelbſt, daß für den liturgiſchen Gebrauch die in den authentiſchen liturgiſchen Büchern vorgeſchriebene Textesform als die allein zuläßige anzuſehen iſt. Uebrigens muß es gerade bei dem Hymnus Stabat mater beſondere Genugthuung gewähren, zu ſehen, wie gering die Abweichungen des jetzt vorgeſchriebenen liturgiſchen Textes von der handſchriftlich überlieferten Form desſelben ſind.

Stabat mater.

1) Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa,
Cum pendebat filius,
Cuius animum gementem,
Contr*istantem* et dolentem
Pertransivit gladius.

2) O quam tristis et afflicta
Fuit illa benedicta
Mater unigeniti!
Quae moerebat et dolebat
Pia mater, *cum* videbat
Poen*am* *nati* inclyti.

3) Quis est homo qui non fleret,
Matrem Christi si videret
In tanto supplicio?
Quis non *potest* contristari,
Matrem Christi contemplari
Dolentem cum filio?

4) Pro peccatis suae gentis
Vidit Iesum in tormentis
Et flagellis subditum:
Videns suum dulcem natum
Morientem, desolatum,
Cum emisit spiritum.

5) Eia mater, fons amoris,
Me sentire *tui* doloris
Poenas fac ut lugeam,
Fac ut ardeat cor meum

Digitized by Google

In amando Christum deum,
Ut sibi complaceam.
6) Sancta mater *illud* age,
Crucifixi *insint plagae*
Corde meo *lividae.*
Tui nati vulnerati,
Tam dignati pro me pati
Poenas mecum divide.
7) Fac me *vere* tecum flere,
Crucifixo condolere,
Donec ego vixero;
Juxta crucem tecum stare,
*Me tibi con*sociare
Planctu quem desidero.
8) Virgo virginum praeclara,
Mihi iam non sis amara,
Fac me tecum plangere;
Fac ut portem Christi mortem,
Passionis fac *me sortem*
Et plagas recolere.
9) Fac me plagis vulnerari,
Cruce hac inebriari
Et cruore filii;
Flammis ne urar succensus,
Per te virgo sim defensus
In die iudicii.
10) Christe cum sit hinc exire,
Da per matrem me venire
Ad palmam victoriae:
Quando corpus morietur,
Fac ut an*ima* donetur
Paradisi gloriae.

§ 3.

Eine Auslaſſung findet ſich in ML 15; es fehlt die zweite Halbſtrophe von 6; eine größere aber in MP 15: da fehlen die Strophen 6, 7 und 8, ſo daß auf die 5. Strophe gleich die 9. folgt und das Lied nur

Digitized by Google

7 Strophen zählt, wohl entſprechend der Siebenzahl der ſogen. Schmerzen Mariä. Mone glaubt auf dieſes vereinzelte Vorkommen eines kürzeren Textes, der ſich unſchwer als abſichtliche Kürzung erkennen läßt, die Vermuthung eines nur aus 6 Strophen beſtehenden Originaltextes gründen zu dürfen; Str. 2 erklärt er raſch auch noch für eine ſpätere Zuthat. Da Benedict XIV (1740—58) dasſelbe Innocenz III beilegt, ſo glaubt Mone in den übrigbleibenden 6 Strophen in folgender Ordnung: 1, 4, 3, 5, 9, 10 den Innocenz-Text hergeſtellt zu haben, von dem ſpätere, Jacopone zuerſt, eine Erweiterung geliefert [1]). Wackernagel gibt dann dieſen Text auch ſchon unter Innocenz III als erſtes der dieſem großen Papſte zugeſchriebenen Lieder.

Es iſt ſchade, daß dieſe Vermuthung ganz und gar in der Luft ſchwebt, auch nicht der Schatten einer hiſtoriſchen oder diplomatiſchen Begründung dafür beizubringen iſt. Auch die Anſicht Mones, daß in jenen 6 Strophen das Lied einen beſſern Zuſammenhang und vollkommenere Abrundung habe, vermögen wir nicht beizupflichten.

Nach Wackernagel (das deutſche Kirchenlied. B. 1. S. 136) lautet dieſer angebliche Urtext alſo:

1) Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa,
Qua pendebat filius.
Cuius animam gementem
Contristantem et dolentem
Pertransivit gladius.

---

1) S. Mone a. a. O. II. S. 149.

2) Pro peccatis suae gentis
Vidit Iesum in tormentis
Et flagellis subditum.
Vidit suum dulcem natum
Moriendo desolatum,
Dum emisit spiritum.

3) Quis est homo qui non fleret,
Christi matrem si videret
In tanto supplicio?
Quis non posset contristari,
Piam matrem contemplari
Dolentem cum filio.

4) Eia mater, fons amoris,
Me sentire vim doloris
Fac, ut tecum lugeam.
Fac ut ardeat cor meum
In amando Christum deum,
Ut sibi complaceam.

5) Fac me plagis vulnerari
Cruceque me fac beari
Ob amorem filii,
Inflammatus et accensus,
Per te, pia, sim defensus
In die iudicii.

6) Christe cum sit hinc transire,
Da per matrem me venire
Ad palmam victoriae;
Quando corpus morietur,
Fac ut anima donetur
Paradisi gloriae.

Digitized by Google

4.

Die Zeit der Hippolytſtatue.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Die Bildſäule des hl. Hippolyt, die 1551 auf dem Agro Verano bei S. Lorenzo fuori le mura in Rom aufgefunden wurde und im Muſeum des Lateran aufbewahrt iſt, wird durch die Kunſtkritiker vielfach dem 5. Jahrhundert, bezw. derſelben Zeit zugeſprochen, der die alte Statue des Apoſtels Petrus in der Peterskirche zugehören ſoll [1]). Andererſeits wird das 3. Jahrhundert als die Zeit der Statue bezeichnet [2]). Die Urtheile gehen hienach ziemlich weit auseinander, und welches das richtige iſt, dürfte mit den Mitteln der Kunſtkritik ſchwer zu entſcheiden ſein. Denn nicht ſelten erſcheint dem einen als Anzeichen einer ſpäteren Zeit, was dem anderen auf eine frühere Periode hinzuweiſen ſcheint, und daß es ſich gerade hier ſo verhält, zeigt die Diver=

---

1) Vgl. Lübke, Geſch. der Plaſtik 1863 S. 271; Grundriß der Kunſtgeſchichte 7. A. 1879 S. 262. Schnaaſe, Geſch. der bild. Künſte im M.A. 2. A. III, 95 verlegt die Statue ins 4. Jahrhundert.

2) Vgl. Kraus, Die chriſtl. Kunſt 1872 S. 111. Real-Encykl. der chriſtl. Alterth. I, 660 ff. In dieſen beiden Schriften findet ſich auch eine gute Abbildung der Statue.

Digitized by Google

genz der Anſchauungen. Indeſſen gibt es bei unſerer Statue noch einen anderen Weg, um ihre Zeit zu beſtimmen, und auf dieſen ſoll hier kurz hingewieſen werden [1]).

Die Perſon, welche die Statue darſtellt, war, wie die einſchlägigen Berichte von Euſebius (H. E. VI c. 20) und Hieronymus (Catal. c. 61) zeigen, bereits im 4. Jahrhundert in Rom nicht mehr näher bekannt. Es iſt daher ſchon aus dieſem Grunde ſehr unwahrſcheinlich, daß ihr noch im 5. Jahrhundert eine Statue errichtet worden ſein ſoll. Dazu kommt noch ein Weiteres. Auf der Rückſeite des Seſſels, auf dem Hippolyt ſitzt, iſt außer dem Titel mehrerer Schriften des Kirchenvaters der Oſtercyclus desſelben, von 222 bis 333 reichend, eingegraben. Sollte man ſich dieſer Arbeit etwa noch im 5. oder 4. Jahrhundert unterzogen haben? Die Frage iſt ſo wenig zu bejahen, als für die Regel anzunehmen iſt, daß man einen alten Kalender kauft. Die Statue iſt vielmehr dem 3. Jahrhundert zuzuweiſen, und zwar ſprechen die angeführten Momente ſo entſchieden für dieſe Zeit, daß dieſelbe gar keiner Beanſtandung unterliegen kann. Die kunſtgeſchichtlichen Erwägungen, auf Grund deren einige ins 5. oder 4. Jahrhundert kommen wollten, ſind offenbar einſeitig und irrig.

Die Gründe, die uns ins 3. Jahrhundert führen, ſetzen uns zu einer noch genaueren Zeitbeſtimmung in den Stand. Das Dunkel, das über der Perſon Hippolyt's im 4. Jahrhundert gelagert iſt, wirft ſeinen Schatten

1) Wie ich nachträglich ſehe, iſt dieß bereits durch Döllinger, Hipp. und Kall. 1853 S. 26 ff., geſchehen. Jedoch noch nicht entſchieden genug und, wie die angeführten Stimmen zeigen, ohne Erfolg, weßhalb ich kein Bedenken trage, dieſe Zeilen zu veröffentlichen.

Digitized by Google

naturgemäß noch ins 3. Jahrhundert hinein. Auf der anderen Seite iſt es ſelbſtverſtändlich, daß die Statue geſetzt wurde, ſo lange das Andenken an Hippolyt noch friſch und lebendig war und der Kirchenvater noch eifrige Anhänger und Verehrer hatte. Wir dürfen daher nicht weit unter ſeinen Tod herabgehen, und wenn deſſen Zeit ſelbſt auch nicht ganz genau zu beſtimmen iſt, ſo werden wir der Wahrheit doch ziemlich nahe kommen, wenn wir die Bildſäule in runder Schätzung der Mitte des 3. Jahrhunderts zuweiſen.

Verhält es ſich ſo, ſo fällt natürlich auch die von einigen geäußerte Meinung dahin, die Statue ſei urſprünglich ein heidniſches Denkmal geweſen, aber ſpäter durch die Chriſten durch die Eingrabung des Oſtercyclus und des Verzeichniſſes der Schriften Hippolyt's in eine Statue dieſes Kirchenvaters umgewandelt worden. In der Zeit, wo die Bildſäule dem hl. Hippolyt geſetzt worden ſein muß, konnten die Chriſten einen derartigen Angriff auf ein heidniſches Denkmal ſich nicht erlauben, und der ſpäteren Periode, in der ſie etwa ſolches wagen durften, kann die Statue aus den angeführten Gründen nicht angehören.

Digitized by Google

5.

Zur Erklärung des Hexaëmeron.

Von Dr. Anton Stára,
Pfarrer der Diözeſe Brünn.

Es ſei mir zuerſt geſtattet, die Phaſen der Erklärung von Gen. I. 1—II. 3 ſeit etwa 35 Jahren her im kurzen Aufriſſe ſo zu zeichnen, wie ſie ſich in meinem Geiſte abſpiegelten; denn nur auf dieſe Weiſe kann eine feſte Anſicht darüber gewonnen werden, worauf es denn bei den bis heute erreichten Höhepunkten naturwiſſenſchaftlicher und theologiſcher Forſchung eigentlich ankomme, um eine befriedigende Exegeſe jenes bibliſchen Abſchnittes wagen zu dürfen.

I.

Mit dem Aufkommen der Paläontologie waren die Exegeten bemüht, „ſichere“ Reſultate derſelben für die Erklärung des Textes zu verwerthen, ſoweit ſich hier eben Anknüpfungspunkte aufdrängten; es mußte ſich alſo das Streben feſtſetzen, womöglich „Concordanzen“ herzuſtellen; aber man darf hiebei nicht vergeſſen, daß die Theologen ſofort ſich hinter folgendes philoſophiſches Bollwerk verſchanzt hatten:

Digitized by Google

„Ein ſicheres Reſultat der Naturwiſſenſchaft kann einem ſicheren Reſultate der Exegeſe irgend eines Bibeltextes unmöglich widerſprechen; aber man muß ſolche „ſichere“ Reſultate wechſelſeitig und gewiſſenhaft verwerthen, damit die Einheit des menſchlichen Wiſſens nicht in die Brüche gehe; es ſteht außer Zweifel, daß ſowohl von der richtigen Bibelerklärung aus für die Naturwiſſenſchaft als auch umgekehrt Richtſtöße eintreten können und zu verwerthen ſeien; hinſichtlich des erſteren Punktes iſt z. B. die Abſtammung aller Menſchen von nur Einem Paare, hinſichtlich des letzteren Punktes der Galileifall entſcheidend.“

Innerhalb dieſes jedenfalls feſten Rahmens bewegte ſich für längere Zeit die katholiſche Exegeſe im Dienſte der „Concordiſtik“; Buckland, de Luc, Marcell de Serres, A. Wagner waren die naturwiſſenſchaftlichen Autoritäten: die theologiſch gebildeten Vermittler aber und Zubringer von „Anknüpfungspunkten“ waren Wiſemann und Pianciani und zuletzt Weſtermayer, an die ſich Mutzel anreihen läßt; die Exegeten nun, welche doch nur in der Regel Dilettanten in den Naturwiſſenſchaften waren und vielleicht nur inſoweit Dilettanten waren, als ſie auf „ſichere Reſultate der Geologie“ fahndeten, um ja kein „ſicheres“ Reſultat der Naturwiſſenſchaft bei der Erklärung des Hexaëmeron außer Acht zu laſſen, ſie vergaßen, daß die genannten theologiſchen Vermittler zwiſchen Geologie und Exegeſe ſelbſt nur Dilettanten waren!

Die Folge dieſes ich möchte ſagen dumpfen Zuſtandes war, daß man ſich um die älteren Exegeten gar nicht mehr kümmerte, denn „was wußten dieſe von der

Digitized by Google

Paläontologie?" — Weiterhin trat die Gefahr heran, bei den fortwährend wechſelnden Offerten von „Anknüpfungspunkten" und ihren Hineinlegungen in den Text den letzteren zuletzt als eine Art Kautſchukgebilde zu betrachten, deſſen richtige Spannung von etwas ihm urſprünglich Fremdem, nämlich von den Reſultaten der modernen „exacten" Naturwiſſenſchaft, namentlich der Geologie, abhängig ſein ſollte: die Gewalt des Textes verſchwand mehr und mehr, der naturwiſſenſchaftliche Dilettant, „Theologe" geheißen, war förmlich ins Schlepptau des theologiſchen Dilettanten, geheißen „Naturforſcher", gerathen.

Der Anfang der nothwendigen Reaction, welche, ſtatt den Text fortwährend durch „ſichere" Reſultate der Geologie meiſtern zu laſſen, die richtige Exegeſe des Textes voranſtellte und dieſe zum Regulator der „Anknüpfungs"-Offerte machte, gieng meines geringen Erachtens von dem lutheriſchen Theologen Dr. H. Kurtz aus, der — freilich auch nur ein bloßer Dilettant in der Naturwiſſenſchaft — den Text zur Lampe in den Finſterniſſen der vagen Erkenntniſſe erhoben wiſſen wollte; ſo ſehr auch ſeine „Reſtitutionstheorie" verfehlt iſt, und ſo ſehr er damit nach den „ſicheren Reſultaten der Geologie" angelte, ſo ſehr iſts gewiß, daß auch die katholiſchen Exegeten ſeitdem, wenigſtens in Deutſchland, bei der Erklärung unſeres Abſchnittes mehr und mehr um eine organiſche Auffaſſung des Hexaëmerons innerhalb des geſammten Bibeltextes ſich zu kümmern anfiengen; aber mit dem Erſcheinen der Zeitſchrift „Natur und Offenbarung" (anno 1855) trat für die Katholiken d. h. für deren Exegeten eine wirklich wiſſenſchaftliche Reaction

Digitized by Google

ein, und es gebührt eben jener Zeitſchrift das unleugbare Verdienſt, zuerſt ſeit langen Jahren auf den „idealen“ Standpunkt des Aquinaten aufmerkſam gemacht zu haben. — Man fieng an, die concordiſtiſchen Verſuche als bloße „Künſteleien“ vom Texte fern zu halten und den Ideen des Textes (ſcheinbar ganz unabhängig und ganz abſehend von den „ſicheren“ Reſultaten der Geologie und Aſtronomie) nachzuſpüren, dieſelben zu ordnen und ſie nach ihrem gebietenden Inhalte von dem bloß natürlichen Boden der exacten Naturforſchung nach und nach gänzlich abzulöſen, ſo daß die frühere Methodik der Concordiſtik im Principe nur als ein die Exegeten irreführendes Phantom angeſehen wurde.

Ohne Zweifel hat dieſe Reaction gegen eine künſtliche Verquickung des hl. Textes mit ſog. „ſicheren“ Reſultaten der Naturforſchung ſehr viel zur Klarſtellung des beiderſeitigen Verhältniſſes beigetragen, wobei noch ganz beſonders drei Punkte nicht außer Acht zu laſſen ſind, nämlich 1) daß die geologiſche Forſchung innerhalb dieſer etwa 35 Jahre eine tiefere, beſonnenere, gründlichere geworden iſt, wofür wir nur die Namen von Pfaff, Quenſtedt und Fraas anführen; 2) daß in Folge der Darwiniſtiſchen Bewegung ſehr tüchtige Naturforſcher dem jeder irgend denkbaren verſtändigen Auffaſſung des bibliſchen Hexaëmeron von Haus aus feindſeligen Materialismus entgegenzutreten ſich bemüßigt fanden, ſo daß der (naturphiloſophiſche) Schöpfungsbegriff wieder in ſein naturphiloſophiſches Recht trat, wobei wir wieder bloß an die Namen Wigand und Baer erinnern; 3) daß ſeitdem unter den katholiſchen Theologen, welche ſich mit unſerer Frage beſchäftigten, Männer aufgetreten ſind,

Digitized by Google

welche keine bloßen „Dilettanten“ in den Naturwiſſenſchaften ſind: die Namen P. Secchi S. J., P. Peſch S. J., Michelis, Fr. Lorinſer bedeuten jedenfalls mehr als die eingangs genannten theologiſchen Vermittler zwiſchen der Exegeſe der Schrift und der Exegeſe des ſtofflichen Kosmos.

So ſehr es nun ſicher iſt, daß jene Reaction gegen künſtliche Concordanzen ſehr heilſam für die Exegeſe war, ſo war doch wieder die Gefahr vorhanden, daß der Text, falls er dennoch die Art des Werdens aller Dinge ſchildern will, vom Boden der Naturwiſſenſchaft allzuſehr losgelöst werde, ſo daß die Art der Darſtellung abſolut nur wie das Gewand einer inhaltsreichen Fabel zu betrachten ſei: das Gewand iſt gänzlich morſch und nur als Spielzeug für Kinder und ungelehrte Gläubige zu betrachten, die eingehüllten Ideen dagegen ſind unſterbliche und zwar geoffenbarte religiöſe Wahrheiten! — Dieſe latente Gefahr der Auslegung iſt durch das unlängſt erſchienene Buch von Dr. Bernhard Schäfer [1]) patent geworden; was Wunder, wenn ſich gegen dieſen übertriebenen Idealismus Stimmen regten, welche wieder auf den Standpunkt einer im Texte begründeten Concordanztheorie hinwieſen?

Daß nun jetzt nach 35 Jahren eine richtigere „Concordiſtik“ eintreten könne, als ſie früher möglich war, haben wir angedeutet; die Frage iſt nun dahin gediehen, wie denn die richtige Concordanz zwiſchen der idealen Auffaſſung des Textes und den jetzt „ſicheren“ Reſultaten der Geologie und der ſonſtigen Naturwiſſenſchaften ſo herzuſtellen ſei, daß weder dem Texte noch der Natur-

1) „Bibel und Wiſſenſchaft.“ (Münſter, 1881).

Digitized by Google

wiſſenſchaft Gewalt angethan werde, ſo daß man mit Freuden und ohne irgend eine unwiſſenſchaftliche Künſtelei ſagen könnte: »Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bono voluntatis«!

Der Text fordert durch ſeine offenbare Zuſammennehmung aller geſchaffenen Dinge Einer Art gebieteriſch die ideale Auffaſſung; aber ebenſo gebieteriſch fordert er wegen des Erſcheinens der Sonne erſt am 4. Tage eine richtige „Concordanz"; die von uns oben geforderte neue Concordanz-Theorie und die ihr entſprechende Exegeſe wird ſomit vom Texte gefordert.

Ehe ich mir durch die Kritik der drei Schriften von D. M. Seiſenberger [1]), D. C. Gutberlet [2]) und D. Franz Lorinſer [3]) den Uebergang zu meiner Paraphraſe des Textes bahne, muß ich doch auf die Selbſttäuſchung ſo mancher Vertreter der idealen Auffaſſung des Bibelberichtes hinweiſen, als wenn ſie „gänzlich unabhängig und ganz abſehend von der Naturwiſſenſchaft" die Ideen des Berichtes herauszuſtellen wüßten; das iſt aber gar nicht wahr. Denn ſie ſind durch und durch im Schlepptaue der modernen (jetzt beſſer gewordenen) Naturforſchung, der ſie — eben weil ſie „überzeugt" ſind, daß deren Reſultate mit dem Texte nicht ſtimmen — ſorgfältig ausweichen; aber um einer Gefahr richtig ausweichen zu können, muß man ſie doch gänzlich kennen. Woher wiſſen ſie denn, daß der Ausdruck „Tag" nicht den Zeitraum von 24 Stunden bedeuten könne? Doch nur aus der

1) Der bibliſche Söpfungsbericht. — (2. Auflage, Freiſing, 1882.)

2) Das Sechstagewerk. (Frankfurter zeitgemäße Broſchüren. A. Föſſer Nachfolger. 1882.)

3) Das Buch der Natur. 2. Auflage (Regensburg 1882).

Digitized by Google

Paläontologie? Woher wiſſen ſie denn, daß unſere winzige Erde bloß das intellektuelle Centrum des Weltſyſtems ſei, außer von Copernikus und Keppler? Woher wiſſen ſie denn, daß „Moſes bloß nach dem Augenſcheine“ die Sache eingekleidet habe? Doch nur nach der Naturwiſſenſchaft? — Es iſt alſo offenbar, daß unſere „idealiſtiſchen “Exegeten doch nur ſehr ſtarke, aber negative „Concordiſten“ ſind, und wenn ſie von der Höhe ihrer „idealen“ Stellung auf die vergebliche Arbeit der„ Concordiſten“ herabzublicken vermeinen, ſo ſeien ſie hiemit auf den Wurm aufmerkſam gemacht, der ihr eingebildetes feſtes Geſpinnſt längſt ſchon untergräbt. — Da es ſonnenklar iſt, daß es ohne Copernikus und ohne Paläontologie keine „ideale“ Auffaſſung des Textes geben würde, welche „mit Nothwendigkeit von der Naturwiſſenſchaft gefordert“ würde, ſo liegt hier ſicher eine Art Abhängigkeit von der exakten Naturforſchung, mithin eine verſteckte Concordiſtik vor; allein man beachte wohl, daß die genialen Hauptbahnbrecher für die „ideale“ Auffaſſung unſeres Textes, Thomas v. A. und 800 Jahre vor ihm Auguſtinus, ganz unter demſelben Banne der Naturwiſſenſchaft ihrer Zeiten ſtanden, wie unſere allermeiſten „Idealiſten“, nämlich ſie drängten die „Prätenſionen“ der Naturwiſſenſchaft ihrer Zeit vom Texte ab, und erſcheinen eben deswegen indirekt abhängig von der Naturwiſſenſchaft: der gewaltige Unterſchied zwiſchen einer Zeit, deren Signatur unter dem Namen des Ariſtoteles beſchloſſen iſt, und unſerer Zeit thut hier gar nichts zur Sache [1])!

Fortſetzung und Schluß im II. Heft.

1) Vgl. dieſe Zeitſchrift 1877 S. 636 ff. 1878 S. 3 ff. Natur u. Off. 1877 S. 668 ff.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Die apokryphen Apoſtelgeſchichten und Apoſtellegenden. Ein Beitrag zur altchriſtlichen Literaturgeſchichte von **R. A. Lipſius.** Erſter Band. Braunſchweig. C.A. Schwetſchke und S. 1883. IV, 633 S. 8.

Ein bedeutſames Dunkel iſt über die Lebensverhältniſſe der Männer ausgebreitet, die von dem Stifter der chriſtlichen Religion zu den Verkündigern ſeiner Lehre erwählt wurden. Nur ſehr wenig weiß die beglaubigte Geſchichte über ſie zu berichten. Von einigen wiſſen wir kaum mehr als den Namen. Und dieſe Unkenntniß iſt nicht erſt das Erbtheil der ſpäteren Geſchlechter, ſondern ſie geht zurück bis in die älteſte Zeit. Je weniger man aber von den Apoſteln Sicheres wußte, um ſo mehr konnte die dichtende Phantaſie dieſelben als ergiebiges Object für ſich in Anſpruch nehmen, und ſo bildete ſich im chriſtlichen Alterthum eine ſehr umfangreiche und vielgeſtaltige Literatur über die Thaten (*πράξεις*), Reiſen (*περίοδοι*), Wunderwerke (*θαύματα*) und das Ende (*μαρτύριον, τελείωσις*) der Apoſtel, theilweiſe Erzählungen von ganz fabelhafter Art. Ihren Urſprung nahm dieſe

Digitized by Google

eigenthümliche Literatur zumeiſt in häretiſchen oder ſpäter wenigſtens aus der Kirche ausgeſchiedenen Kreiſen. Aber die Erzählungen fanden auch bei den Katholiken Anklang. Nur wurde von dieſen das häretiſche Gift möglichſt ausgedrückt, die häretiſche Farbe übermalt, wenn auch nicht immer ſo, daß ſie nicht noch heutzutage an verſchiedenen Orten zu erkennen wäre. In der Regel war es das lehrhafte Element, das ausgeſchieden wurde, während die Wundererzählungen meiſt belaſſen werden konnten. So entſtanden die zahlreichen caſtrirten und überarbeiteten Ausgaben der Acten der Apoſtel in griechiſcher, lateiniſcher, ſyriſcher, armeniſcher, arabiſcher, koptiſcher, äthiopiſcher, angelſächſiſcher und altſlaviſcher Sprache, die zum größeren Theil noch handſchriftlich in den Bibliotheken ruhen, theilweiſe aber auch durch den Druck veröffentlicht wurden. Auch umfaſſende Sammlungen ſolcher katholiſcher Apoſtelgeſchichten kamen auf. Zwei ſind auf uns gelangt, eine lateiniſche unter dem Namen des Biſchofs Abdias von Babylon, eine äthiopiſche unter dem Titel Gad'la Hawariyat d. i. Certamen apostolorum. Wahrſcheinlich exiſtirte auch ein griechiſches katholiſches Sammelwerk, ein Gegenſtück zu dem gnoſtiſchen Werk, das unter dem Namen des Leucius Charinus in Umlauf kam und das ſelbſt bis auf einige Ueberreſte verloren ging.

Iſt auch eine abſchließende Unterſuchung über die neuteſtamentlichen Apokryphen zur Zeit noch nicht möglich, da das einſchlägige Material noch zu wenig ans Licht gezogen iſt, ſo mußte doch einmal der Verſuch einer zuſammenfaſſenden Darſtellung gewagt werden. Von dieſer Ueberzeugung durchdrungen unternahm der Verf.

Digitized by Google

eine Behandlung ſämmtlicher apokryphen Apoſtelgeſchichten und Apoſtellegenden, nachdem er einige kleinere Arbeiten auf dieſem Gebiete bereits früher veröffentlicht hat. Der einſtweilen vorliegende erſte Band handelt im zweiten Theile (S. 225—622) von den Acten der Apoſtel Thomas, Johannes und Andreas. Die Acten der Apoſtel Petrus und Paulus wurden dem zweiten Band vorbehalten, da die zum Theil auf des Verf. Anregung ans Licht gezogenen neuen Quellen eine Wiederaufnahme der Unterſuchung nothwendig machen und die betreffenden Stücke noch nicht publicirt ſind. Im erſten Theil wird nach einer Unterſuchung über die Legende der Apoſteltheilung und nach Beſprechung der Literatur über die Quellen gehandelt, über Leucius Charinus und die gnoſtiſchen Apoſtelgeſchichten, über den angeblichen Abdias und die lateiniſche Paſſionenſammlung ſowie die übrigen griechiſchen, lateiniſchen und orientaliſchen Quellenſchriften.

Ueber Leucius Charinus iſt vor kurzem durch Zahn (Acta Joannis, vgl. Qu. Schr. 1880 S. 696 ff.) gehandelt worden, und ſo war hauptſächlich deſſen Aufſtellungen Rechnung zu tragen. Der Verf. widerſpricht denſelben noch an mehr Punkten, als es bereits auch von dem Ref. geſchehen (Lit. Rundſchau 1880 Nro. 16), und ſeinen Ausführungen iſt faſt durchweg beizuſtimmen. Die behauptete Verwerthung und Achtung der Apokryphen und häretiſchen Apoſtelacten durch kirchliche Schriftſteller iſt nach denſelben nicht haltbar. Die παράδοσις, der ſich Epiphanius (H. 61 c. 6) neben den hl. Schriften als Quelle bedient, iſt keineswegs ohne weiteres auf apokryphe Schriften zu beziehen, und ebenſo wenig ſind die von den Vätern da und dort benutzten Apokryphen von hä-

Digitized by Google

retiſchen Schriften, ſpeziell den gnoſtiſchen περίοδοι ἀποστόλων zu verſtehen. Die ecclesiasticae historiae, auf die ſich die kirchlichen Schriftſteller bisweilen berufen, ſind vielmehr Erzählungen in katholiſcher Bearbeitung. Insbeſondere gilt dieß von der ecclesiastica historia von der Entſtehung des Johannesevangeliums (S. 68.)

Ueber die Perſon des Leucius haben wir keinerlei ſichere Kenntniß. Zahn nahm an, daß er ſich als Begleiter des Apoſtels Johannes einführte, daß er auch die Acten der Apoſtel Thomas und Andreas verfaßte, daß er vor 160, wahrſcheinlich vor 140 ſchrieb und noch Mitglied der allgemeinen Kirche war. Lipſius dagegen gelangt zu dem Reſultat, daß, wenn L. wirklich ein Begleiter des Apoſtels Johannes ſein wollte, dann von der ganzen leucianiſchen Sammlung nur die περίοδοι Ἰωάννου auf den Namen desſelben Anſpruch machen dürfen, daß man überhaupt über bloße Hypotheſen nicht hinauskommt (116). Bezüglich der leucianiſchen Apoſtelgeſchichten ſtimmt er Zahn darin bei, daß ſie aus mehreren völlig ſelbſtſtändigen Büchern beſtanden, welche zu einer Sammlung vereinigt waren. Wann aber das letztere geſchah, iſt ihm ungewiß. Vielleicht wurde die Sammlung erſt durch die Manichäer veranſtaltet, nachdem die Acten der einzelnen Apoſtel bisher als geſonderte Schriften in Umlauf geweſen waren, und zwar als eine Art Gegenkanon, wie denn die Sammlung bei dieſen, wahrſcheinlich auch noch bei anderen Häretikern, als Ganzes kanoniſche Auctorität hatte, theils neben, theils an Stelle des katholiſchen Kanons (76. 83). Urſprünglich hatte ſie wohl den von Photius Bibl. cod. 114 angegebenen Umfang, d. h. ſie enthielt die Acten des Petrus, Johannes, An-

Digitized by Google

dreas, Thomas und Paulus. Nach dem ihr von demſelben Autor cod. 179 gegebenen Titel πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων wurde ſie im Laufe der Zeit da und dort wahrſcheinlich erweitert. Doch iſt über die vergrößerte Sammlung nichts weiter zu ermitteln. Photius betrachtet Leucius als den Urheber der ganzen Sammlung. Davon kann aber aus verſchiedenen Gründen keine Rede ſein. Noch weniger iſt Abdias, der angebliche Begleiter des Simon und Judas und erſter Biſchof von Babylon, als Urheber der unter ſeinem Namen bekannten Sammlung anzuſehen. Er kam lediglich durch Mißverſtändniß in den Ruf dieſer Autorſchaft (120). Die Sammlung entſtand erſt in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Die meiſten Stücke wurden in ihrer jetzigen Faſſung urſprünglich lateiniſch geſchrieben, wenn ſie auch aus griechiſchen Quellen gefloſſen ſind. Die Heimath des Werkes war wohl ein fränkiſches Kloſter (168—170).

Unter den bisher unterſuchten einzelnen Acten haben die des Thomas das urſprüngliche gnoſtiſche Gepräge am meiſten bewahrt. Ihre Entſtehung wird ins zweite Viertel des 3. Jahrhunderts verlegt, doch auch ein noch etwas früherer Urſprung zugegeben. Als ihre Heimath wird Oſtſyrien betrachtet (346). Durch Bonnet iſt inzwiſchen ihr vollſtändiger griechiſcher Text veröffentlicht worden (Suppl. cod. apocryphi 1883). Dem Verf. ſtand wenigſtens das Manuſcript dieſes Gelehrten zu Gebot. Die Johannesacten werden zwar nicht mit Zahn den Jahren 130—160, aber immerhin der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zugewieſen und ſomit als eine der älteſten Apoſtelgeſchichten anerkannt. Die Tradition von der Predigt des Andreas in Achaja wird auf eine Ver-

Digitized by Google

wechslung zwiſchen dem tauriſchen Stamme der Achäer an der Oſtküſte des Pontus Euxinus und den Achäern im Norden des Peloponnes zurückgeführt (610). Die Epistula presbyterorum et diaconorum Achaiae oder das Martyrium des Apoſtels Andreas wird in der jetzigen Textesgeſtalt früheſtens dem 5. Jahrhundert zugeſprochen (615).

Dieſe Angaben mögen hier genügen. Wer ſich näher über die fragliche Literatur unterrichten will, muß den gelehrten Ausführungen des Verf. ſelbſt folgen.

Funk.

2.

1. **Der Hirt des Hermas.** Nach Urſprung und Inhalt unterſucht von Dr. **A. Brüll.** Freiburg i. B. Herder 1882. IX, 62 S. 12. Preis M. 1. 20.
2. Der erſte Brief des **Clemens von Rom** an die Korinther und ſeine geſchichtliche Bedeutung. Von Dr. **A. Brüll.** Freiburg i. B. Herder 1883. 66 S. 12. Preis: M. 1. 20.

1. Der Verf. iſt den Leſern bereits durch mehrere patriſtiſche Abhandlungen bekannt, die in der Qu. Schrift erſchienen und durch Gelehrſamkeit, Scharfſinn und Beſonnenheit des Urtheils ſich auszeichneten. Auch die vorſtehende Arbeit verdient großes Lob. Sie handelt in drei Abſchnitten von dem Urſprung, dem Plane und der Eintheilung ſowie der Lehre des Hirten. Voran gehen einige Bemerkungen über die Einheit der Schrift. In Nachträgen wird vom Hirten und ſeiner Beziehung zum Montanismus und zur Bußdisciplin der römiſchen Kirche gehandelt.

Digitized by Google

Daß der Verf. bezüglich der Entſtehung des Hirten an dem Zeugniß des muratoriſchen Fragmentes feſthält, iſt bereits aus einer früheren Arbeit bekannt. Jetzt begründet er die Anſicht eingehender, und ich freue mich in dieſer Frage mit ihm zuſammenzutreffen, da faſt alle katholiſchen Gelehrten der neueſten Zeit ſich der Gaab-Zahn'ſchen Auffaſſung zuwandten. Doch geht er zu weit, wenn er die Schrift an das Ende der Regierung des Antoninus Pius herabrückt (S. 18) und annimmt, ſie ſei zu Lebzeiten des Papſtes Pius I wohl noch geſchrieben, aber erſt nach ſeinem Tode verbreitet worden (S. 24). Für das letztere fehlt uns jeglicher Anhaltspunkt und demgemäß dürfen Abfaſſung und Verbreitung der Schrift nicht auseinandergehalten werden, da ſie in der Regel zuſammenfallen. Was für das erſtere beigebracht wird, hält bei ſtrengerer Prüfung nicht ſtand. Der Hinweis auf eine bevorſtehende Verfolgung bringt uns Mark Aurel nicht allzu nahe, da derartiges, zumal bei der Tendenz des Hirten, auch ſchon im Anfang der Regierung des A. Pius geſagt werden konnte, und es iſt weiterhin kein Grund vorhanden, bei der Beſtimmung der der Schrift vorausgehenden Friedenszeit die Regierung Hadrians auszuſchließen (S. 17 f.). Auch ſteht nicht ſo feſt, als angenommen wird (S. 22), daß ſich bereits die erſten Wellenſchläge des Montanismus im Hirten bemerklich machen. Da der Montanismus ſeine Wurzeln in der Kirche hatte, ſo können ſich die montaniſtiſchen Anklänge ſehr wohl auf Erſcheinungen innerhalb der Kirche beziehen, und wir dürfen eine Berückſichtigung des Montanismus um ſo weniger leicht annehmen, als die Zeit des Urſprunges dieſes Schisma's ſelbſt einigermaßen zweifel-

Digitized by Google

haft und als es namentlich nicht wahrſcheinlich iſt, daß die Bewegung ſo bald die Aufmerkſamkeit entfernterer Gegenden auf ſich lenkte.

In dem Abſchnitt über die Chriſtologie des Hirten ſucht der Verf. zu erhärten, daß Hermas den Sohn nicht mit dem hl. Geiſte und noch weniger zugleich mit dem Erzengel Michael identificirte, und er bewährt auch hier ſeinen Scharfſinn. Leider iſt aber ſeine Unterſuchung zu kurz und zu allgemein gehalten. Er hätte noch mehr in das Detail eingehen und ſich noch mehr mit Hebung der einzelnen Schwierigkeiten befaſſen ſollen, um die erforderliche Wirkung zu erzielen. Bezüglich des Verhältniſſes des Sohnes Gottes zum Erzengel Michael wurde ihm bereits von Hilgenfeld (Hermae Pastor 2. A. S. 200) vorgearbeitet, und ich geſtehe, daß mir die in meinen Patres apost. vertheidigte Anſicht etwas zweifelhaft geworden iſt. Aber ganz widerlegt ſcheint ſie mir auch jetzt noch nicht zu ſein. Die S. 45 betonte Unterſcheidung in Sim. VIII c. 3, 2. 3 iſt nach meinem Dafürhalten nicht ſo bedeutend, und auch Hilgenfeld mußte ſeine bekannte Anſicht über den dreifachen Autor des Hermas zu Hilfe nehmen, um ihr ein größeres Gewicht zu verleihen. Die Erklärung des fünften Gleichniſſes iſt viel zu ſummariſch, um auf diejenigen, die nicht zuvor ſchon der gleichen Anſicht ſind wie der Verf., einen beſonderen Eindruck zu machen.

Zu der Auffaſſung der Vormauern des Thurmes in der dritten Viſion als Bußſtationen S. 40 f. iſt zu bemerken, daß es zur Zeit des Hirten höchſt wahrſcheinlich überhaupt noch keine Bußſtationen gab und daß dieſelben in der römiſchen Kirche auch ſpäter nicht nachweisbar

ſind. Vgl. die Bemerkungen in der R. E. der chriſtl. Alterthümer I, 182 f. Bei der Erklärung der römiſchen Bußpraxis nach dem Hirten S. 57 ff. war zu beachten, daß die Beziehung des peremtoriſchen Bußedictes bei Tertullian De pudic. c. 1 auf Zephyrin nicht ſo feſtſteht, als früher angenommen wurde. Ich könnte übrigens, auch wenn dem ſo wäre, der gegebenen Erklärung nicht zuſtimmen. Das römiſche Bußedict, bezw. die Polemik Tertullian's läßt ſich m. E. durch die abweichende Praxis einiger fremden Kirchen nicht hinlänglich erklären, und die Philoſophumenen ſind ſchwerlich ſo zu verſtehen, als ob die römiſche Kirche zeitweilig nur den Abgefallenen die Wiederaufnahme verſagt hätte. Jedenfalls hätte der Verf. ſeinen Beweis auch hier eingehender führen ſollen. Mit ſo kurzen Betrachtungen iſt in Fragen, über die ſchon ſo viel gedacht und geſchrieben wurde, nicht viel auszurichten.

2. Das Vorſtehende war bereits geſchrieben, als uns das zweite Schriftchen zukam. Der Clemensbrief wurde von dem Verf. ſchon in dieſer Zeitſchrift wiederholt behandelt, namentlich 1876 S. 252–285; 434–464. Inzwiſchen wurde das Frühere ſo umgearbeitet und einiges hinzugefügt, daß wir jetzt faſt eine ganz neue Arbeit vor uns haben. Das Urtheil, das wir über den Hirten gefällt haben, trifft im weſentlichen auch auf ſie zu. Insbeſondere empfanden wir bei der Lectüre da und dort aufs neue den Wunſch, die Erörterung möchte eingehender, die Beweisführung ſtrenger ſein. Der Verf. hätte dann vielleicht ſelbſt das Schiefe erkannt, das einzelnen ſeiner Behauptungen anhaftet. Ich rechne hieher namentlich ſeine Anſchauung über die Ausdrücke ἐπι-

Digitized by Google

σκοπος und **πρεσβύτερος**, bezw. ſeine Polemik gegen die gewöhnliche Auffaſſung des Verhältniſſes derſelben. Nach S. 33 ſoll nirgends in der Literatur nachzuweiſen ſein, daß die Namen urſprünglich identiſch geweſen oder promiscue gebraucht worden ſeien. Und doch wird S. 34 ſofort behauptet, unter den **ἐπίσκοποι** I Clem. 42, 4 ſeien die eigentlichen Presbyter oder Prieſter zu verſtehen. Auch kann ich es nicht für bewieſen erachten, daß der Conſul Clemens nicht im eigentlichen Sinne Chriſt und Martyrer geweſen ſei, ſondern dem Chriſtenthum nur nahe geſtanden habe, indem er dasſelbe in ſeiner Familie begünſtigte (S. 57—60). Endlich bemerke ich, daß die Zurückführung der Ausdrücke Presbyter und Epiſkopen auf die Juden- und Heidenchriſten nicht erſt von Döllinger herrührt (S. 61), ſondern älter iſt. Vgl. Rothe, Anfänge der chriſtl. Kirche S. 217 ff. Uebrigens bewährt der Verf. aufs neue großen Scharfſinn und feine Combinationsgabe, und ich gebe zum Schluß dem Wunſche Ausdruck, er möchte ſeine patriſtiſchen Studien mit Eifer fortſetzen.

Funk.

3.

Die Felſenkuppel eine juſtinianiſche Sophienkirche und die übrigen Tempel Jeruſalems von Prof. **J. N. Sepp** und Dr. **Bernh. Sepp**. München 1882. Kellerers Verlag. XXIV und 176 Seiten in 8. 3 Mark.

In der vorliegenden Schrift hat Prof. Sepp der von ihm ſeit langer Zeit gehegten Anſicht, daß die prächtige den Namen Omars tragende Moſchee chriſtlichen

Digitized by Google

Urſprungs ſei, aufs neue kräftigen Ausdruck verliehen, indem er den in der zweiten Auflage ſeines „Jeruſalem“ und in ſeinen „neuen architektoniſchen Studien“ vorgebrachten Beweisgründen noch weitere beigefügt hat. Einen ganz neuen und, wie er dafür hält, den entſcheidenden Beweisgrund hat ihm ſein auf dem Titel genannter Sohn geliefert, indem derſelbe bei der in Gemeinſchaft des Vaters im Jahr 1874 vorgenommenen Beſchauung des Prachtbaus mit ſeinem ſcharfen, zur optiſchen Wahrnehmung beſonders begabten Auge die Entdeckung machte, daß der Spitzbogen, auf dem zumal die Herren de Vogué und Adler ihre gegentheilige Anſicht begründet haben, nur auf der ſpäteren ſaraceniſchen Verkleidung ruhe.

Im December desſelben Jahrs iſt ſodann Prof. Sepp die Genugthuung geworden, daß zu einem Schiedsgericht berufene Architekten und Ingenieure Münchens in großer Mehrzahl durch die von ihm gegebene ausführliche Klarlegung des Sachverhalts die Ueberzeugung gewonnen haben, die Behauptung: „der bauliche Urſprung des unter dem Namen Omarmoſchee bekannten Felſentempels in Jeruſalem ſei nicht, wie bisher angenommen, als früharabiſch, ſondern als altchriſtlich zu bezeichnen, habe die größte Wahrſcheinlichkeit für ſich und könne auf Grund der vielſeitig angeführten Argumente als erwieſen betrachtet werden.“

Prof. Sepp hat ſich bewogen gefunden, auf die 29 gewichtige Unterſchriften tragende Erklärung hin auf dem Titel ſeines Buchs die Zeilen beizuſetzen: „Verurtheilung des altarabiſchen Urſprungs der ſogenannten Omarmoſchee durch das Architekten-Schiedsgericht in München

mit einem Preisoffert von 3000 Piaſter für den gegentheiligen Beweis." Er hat es übrigens dem Herrn Baurath Prof. Adler in Berlin überlaſſen, an das Urtheil der Wiener Baumeiſter zu appelliren, mit der Bereitwilligkeit, auch dort dieſe Angelegenheit zu vertreten.

Referent erlaubt ſich hier kundzugeben, daß er bereits an dem Tage, wo es ihm vergönnt war, in Begleitung eines Architekten aus Hamburg, von der Kubbet es sachra (der Felſenkuppel) Augenſchein zu nehmen (es war das der 21. December 1869), ſeine frühere Anſicht über dieſe Kuppel aufgegeben habe. Er hat in ſeinem „Jeruſalem" (dritte Auflage 1872 S. 91) bemerkt: „Beim Anblick der vielen prächtigen Säulen und beim Hinaufſchauen nach der herrlichen 90′ hohen und 40′ im Durchmeſſer haltenden Kuppel erhält man den Eindruck, daß dieſes Gebäude nicht ſaraceniſchen Urſprungs ſein könne, daß dasſelbe, ein vollendetes Muſter architektoniſcher Herrlichkeit, auf einen chriſtlichen Kaiſer zurückgeführt werden müſſe." Daß ein kleiner unanſehnlicher Anbau der Akſamoſchee, welche Sepp für ein urſprünglich ſaraceniſches Bauwerk hält, bei den Arabern den Namen Omarmoſchee trägt, hat den Referenten auf den Gedanken gebracht, daß die erſte Anlage der Akſa dem Omar zuzuſchreiben ſei.

Dr. Ph. Wolff.

4.

Ueber die Gründe des **Kampfes** zwiſchen dem **heidniſch-römiſchen Staat** und dem **Chriſtenthum.** Inaugurationsrede von Dr. **Fr. Maaßen** d. z. Rector der Wiener Univerſität. Wien, Töplitz und Deuticke 1882. 36 S. 8.

Digitized by Google

Eine kleine, aber ſehr gehaltvolle Schrift. Ausgehend von dem Worte des Tacitus: die Chriſten ſeien des Haſſes gegen das Menſchengeſchlecht überführt worden, und der Bemerkung Tertullian's: ſie gelten den Heiden als Feinde des Menſchengeſchlechtes, beſpricht der Verf. in meiſterhafter Weiſe die Urſachen der römiſchen Chriſtenverfolgung, den unverſöhnlichen Gegenſatz der neuen Religion zu dem römiſchen Staat und der antiken Lebensauffaſſung überhaupt. Wie er ganz richtig bemerkt, war es das Verbrechen der verletzten Religion, des Sacrilegs und der verletzten Majeſtät, das den Chriſten hauptſächlich zur Laſt gelegt wurde. Die Geſetze über die unerlaubten Vereine und die unerlaubten Religionen hätten ſich allerdings gegen ſie zur Anwendung bringen laſſen. Aber thatſächlich waren dieſe Geſetze in den Strafproceſſen der Chriſten nur für die Einleitung des Verfahrens von Bedeutung. Den Gegenſtand der Beſtrafung bildete weſentlich das durch die Verweigerung des Opfers begangene ſacrilegiſche Majeſtätsverbrechen. Die Negation der göttlichen Majeſtät des römiſchen Staates iſt indeſſen erſt ein Moment der Feindſchaft gegen das Menſchengeſchlecht, deren die Chriſten beſchuldigt wurden. Der Gegenſatz zwiſchen der heidniſch-römiſchen Welt und der neuen Religion erſtreckt ſich auf das ganze Leben in allen ſeinen Beziehungen, und hierin liegt der Grund der Erregung der Volksleidenſchaft gegen die Chriſten.

Indem wir uns auf dieſe wenigen Andeutungen beſchränken, empfehlen wir das Schriftchen der Beachtung der Leſer. Einſprache haben wir nur gegen die Bemerkung S. 8 zu erheben: ſeit Decius habe der furchtbare Vernichtungskampf gegen das Chriſtenthum mit kurzen

Digitized by Google

Unterbrechungen bis auf Conſtantin gewüthet. Dieſe Worte enthalten eine ſtarke Uebertreibung.

Funk.

5.

1. **Die Erhaltung des Bauernſtandes.** Ein Reformprogramm des Hochſeligen Grafen Ludwig zu Arco-Zinneberg. Bearbeitet von Dr. **G. Ratzinger.** Freiburg i. B. Herder 1883. XVI und 118 S. 8.
2. **Die Inkorporation des Hypothekarkredits** von Dr. **Albert E. Fr. Schäffle**, k. k. öſter. Miniſter a. D. Tübingen 1883. H. Laupp. 159 S. 8.
3. **Die Geſetze für Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn.** Von Fr. **Albert Maria Weiß,** O. Pr. Freiburg i. B. Herder 1883. XII und 77 S. 8.

Es iſt ein Stück Socialethik, welches in den hier verzeichneten Schriften unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt und welches eine Beſprechung derſelben an dieſer Stelle rechtfertigt; was in ihnen angeſtrebt wird, das iſt Gerechtigkeit in Herſtellung des Gleichgewichts zwiſchen Anſprüchen und Leiſtungen der verſchiedenen Stände innerhalb der modernen, von Gegenſätzen zerklüfteten und mit dem Ruin ihrer Grundlagen bedrohten bürgerlichen Geſellſchaft.

1. Nach einer aus bewegtem Herzen kommenden Todtenklage um den edlen Grafen Ludwig zu Arco-Zinneberg, der zu dem „Reformprogramm“ den Namen gegeben, gibt Dr. Ratzinger kurzen Bericht über das Entſtehen des beſagten, auf die Erhaltung eines geſunden und lebenskräftigen Bauernſtandes abzielenden Pro-

Digitized by Google

gramms, theilt die in demſelben enthaltenen „Programmpunkte und Grundzüge eines Agrarrechtes“ mit und begleitet dieſelben mit einem Commentar. „Das Programm, welches dem Herrn Grafen Anregung und Entſtehung verdankte und unter ſeinen Auſpicien erſcheinen ſollte, wurde zu ſeinem Teſtamente für den bayeriſchen Bauernſtand und ſpeciell für ſeinen Tuntenhauſer Bauernverein“.

Dr. Ratzinger, der an dem Entſtehen des Programms ſeinen Antheil hatte, vertritt nun daſſelbe, wie er S. V ſagt, voll und ganz, ſelbſtverſtändlich im Geiſte und in der Richtung, die wir aus ſeinem größeren Werke: Die Volkswirthſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen. Freib. 1881, bereits kennen; vgl. Qu. Schr. 1882 S. 351 ff. Die praktiſchen Vorſchläge gehen auf Herſtellung beſſerer bäuerlicher Creditverhältniſſe, wodurch der Hypothekarüberſchuldung und der Ausbeutung der Bauern durch den Wucher vorgebeugt würde; auf Modification des bäuerlichen Erbrechtes, jedoch ohne neue Einführung einer Erbfolgeordnung (Majorat oder Minorat); Abſchaffung des Wechſels in Sachen einer Pfandſchuld; neue Proceß- und Subhaſtationsordnung; Ausdehnung des Verſicherungsweſens; Verhütung der Abſchwendung und Zertrümmerung der Güter; landwirthſchaftliche Schutzzölle; Geſetze über Schul- und Armenweſen, Anſäßigmachung und Verehelichung; Abminderung der öffentlichen Laſten, namentlich der Militärlaſten; Reform der Beſteuerung. Schließlich wird die religiöſe Grundlage betont, welche alle wirthſchaftlichen Reformen, wenn ſie ſegensreich werden ſollen,

Digitized by Google

erhalten müſſen; daher als letzte Forderung: „Auf einfachen Unterricht und religiös-ſittliche Erziehung iſt das Hauptgewicht zu legen“.

Es würde uns wohl nicht verdacht werden können, wenn wir uns einem ſo umfaſſenden Programm gegenüber etwas reſervirt verhielten, da unſere Berufsſtellung uns nicht unter die praktiſchen Politiker einreiht. Wir können vom ethiſchen Standpunkt aus Alles prüfen, aber nicht für die praktiſchen Folgen im einzelnen einſtehen. Die Agrarfrage, um die es ſich hier hauptſächlich handelt, kann nicht allerorts dieſelbe Löſung finden, ſondern muß in verſchiedenen Ländern verſchieden behandelt werden; ja es kann, wie Schäffle es nicht unterläßt zu betonen, ganz wohl der Großgrundbeſitz anders behandelt werden als der Mittel- und Kleinbeſitz. Außerdem fehlt es zwar an Männern nicht, die ſich den Bauern als Freunde und Vertreter ihrer Intereſſen anbieten und Rathſchläge ertheilen; aber nicht überall beachtet man das: de nobis non sine nobis! Nicht nur geht die Bewegung nicht von den Bauern als den Erſtbetheiligten aus, ſondern man möchte ihnen Rathſchläge und Geſetze aufnöthigen, von denen die einen nicht erbeten worden, die andern nicht acceptirt werden. Es iſt nur theilweiſe richtig, daß man die Bauern zur Erkenntniß ihrer Intereſſen und zur Annahme von Verbeſſerungsvorſchlägen zwingen müſſe, weil ſie von ſich aus als ſchwerfällige Maſſe nichts thun. Während die Bauern den Anſpruch machen, ſelbſt am beſten zu beurtheilen, worin ihr wahrer Vortheil gelegen iſt, erfüllt es ſie mit Mißtrauen, wenn ſich zu ihren Anwälten die Vertreter anderer Stände, wie Adelige und Geiſtliche, aufwerfen. Es iſt faſt zu

Digitized by Google

vermuthen, daß die von den Adeligen im Bunde mit dem Klerus ins Leben gerufenen Bauernvereine ſich von erſteren emancipiren werden; denn wenn der Bauer einmal anfängt zu politiſiren, dann wird er nicht feudaliſtiſch oder conſervativ, ſondern liberal, will Rechte erringen, aber nicht neue Schranken der freien Bewegung und neue Standesunterſchiede entſtehen ſehen.

Sehr einleuchtend iſt uns ferner der Gedanke, daß ein Agrarrecht geſchaffen werden könne und ſolle, wie es ein beſonderes Handels- und Wechſelrecht, ein Fabrikgeſetz gibt. Aber man muß ſich dabei vergegenwärtigen, daß ſolche beſonderen Geſetze auf eine ganz andere Weiſe aus dem Geſchäftsleben der Zeit heraus ſich gebildet haben, als man es jetzt mit dem Agrarrecht vorhat; jede Geſchäftsform ſchafft ſich ihre Gebräuche und Rechtsformen; ſie erzeugt neue Rechte, nicht umgekehrt wird ſie durch neue Geſetze in das Leben gerufen; aufgenöthigte Geſetze, wie z. B. bisher ein großer Theil der Fabrikgeſetze, bleiben todter Buchſtabe.

Wenn ſodann die gewöhnlichen Schilderungen des landwirthſchaftlichen Nothſtandes der Wirklichkeit ganz entſprechen, ſo muß man den Eindruck erhalten, daß da mit zahmen Maßregeln nicht auszukommen ſei, daß man aber mit einſchneidenden gewaltſamen Mitteln einen offenen Bruch mit beſtehendem Recht und Brauch, einen förmlichen Umſturz wagen müßte, in welchem vielleicht weit mehr am beſtehenden guten Recht und Beſitz, an Sitte und Wohlſtand zerſtört würde, als eventuell durch Herſtellung einer neuen Ordnung zu gewinnen wäre.

Endlich beſteht doch wohl bei der Anwaltſchaft für den einzelnen Stand die Gefahr, daß man den Theil

Digitized by Google

für das Ganze nimmt, die Intereſſen der andern Stände hintanſetzt und zur Rettung oder Beſſerſtellung eines Theiles der Bevölkerung dem anderen neue Laſten auferlegt, andere Exiſtenzen zu Grunde richtet.

Doch iſt nun allerdings richtig, daß vor allen andern der Bauernſtand die Grundlage eines ſoliden Volkes bildet, daß am Wohlergehen desſelben alle andern Stände in gleicher Weiſe betheiligt ſind, daß mit dem Ruin der Bauern erſt recht Geſchäftsloſigkeit, Armut und Proletariat ins Land kommt, und daß gerade die moderne ſog. liberale Geſetzgebung zur Benachtheiligung der Landwirthſchaft ausgeſchlagen, indem ſie Handel und Induſtrie einſeitig begünſtigt; kurz daß unter den modernen Wirthſchaftsſyſtemen die Landwirthſchaft am meiſten gelitten hat und daß die Erhaltung des Bauernſtandes zu den dringendſten Aufgaben der Zeit gehört. Obgleich wir darum hier auf eine Einzeluntersuchung von Dr. Ratzingers Vorſchlägen, die vielleicht zur Zeit des Druckes dieſer Zeilen ſchon wieder überholt und durch andere erſetzt ſind, nicht eingehen können, und obgleich gerade noch nicht alle oben erwähnten Bedenken beſchwichtigt ſind, halten wir die Schrift doch für äußerſt verdienſtlich, und die in ihr gemachten Vorſchläge für werth, ernſtlich erwogen und geprüft zu werden. Dr. Ratzinger ſteht mitten im Volke, hat ein Herz für dasſelbe und einen freien und weiten Blick.

Es iſt gewiß richtig, wenn Dr. Ratzinger wie auch Schäffle es ablehnen, die Nothlage der Bauern lediglich auf deren eigene Verſchuldung durch Luxus, wirthſchaftlichen Leichtſinn u. ſ. w. zurückzuführen; ſehr oft wenigſtens wird es zutreffen, daß eine gewiſſe moraliſche Diſ-

ſolution des Bauernhauſes mehr die Folge als die Urſache des wirthſchaftlichen Ruins iſt; wir möchten hinzufügen, daß jedenfalls die andern Stände kein Recht haben, dem Bauernſtande ſeine Sünden vorzuhalten. Es wird alſo im weſentlichen der Grund des Herabſinkens des Bauernſtandes in der durch die moderne Socialpolitik verſchuldeten Belaſtung und ſpeziell in den ungeſunden, die Induſtrie und das Kapital begünſtigenden Creditverhältniſſen liegen. Hier alſo müßte eine Agrargeſetzgebung einſetzen. Gegenüber von ſecundären Urſachen des Zerfalls der Landwirthſchaft, z. B. der ausländiſchen Concurrenz, wäre dann auch wieder durch ſecundäre Vorkehrungen, z. B. durch Schutzzölle, zu helfen. Eine weitere Schädigung der Landwirthſchaft, die wir neueſtens wiederholt bei franzöſiſchen Schriftſtellern erwähnt gefunden haben [1]), hat vielleicht für Deutſchland bis jetzt noch geringere Bedeutung, nämlich die Erſcheinung, daß der Landwirthſchaft das Kapital, deſſen ſie für den geordneten Betrieb bedarf, aus den Produkten nicht wieder zurückfließt, ſondern von den Grundherren ſelbſt entzogen wird, welche in die Städte ziehen und es dort in einem Luxus, der am Ende doch nur einer paraſitiſchen Induſtrie zu Nutzen kommt, verzehren. — Daß mit der geſetzgeberiſchen Thätigkeit ſich auch eine Selbſthülfe aus dem Bauernſtande heraus verbinden müſſe, wird Allen einleuchten, welche nicht alles Heil nur von Geſetz und Regierung erwarten. Daß aber eine geſunde Kraftentfaltung im Volke ſelbſt geiſtige und

1) Louis Hervée im Contemporain, Par. 1883, 5. livr. pag. 846 sqq. — Jean Huygh in der Revue du monde catholique, Par. 1883, tome XIX n. 116 p. 336 sqq.

Digitized by Google

moraliſche Fähigkeiten vorausſetzt, welche ihrerſeits wiederum den mächtigen Einfluß von Religion und Kirche vorausſetzen, daß alſo auch die moraliſche Erhaltung oder Regeneration des Bauernſtandes zu den Vorausſetzungen eines praktiſchen Reformprogramms gehöre, muß jedem Socialpolitiker als Axiom gelten.

Es iſt ferner mit Anerkennung hervorzuheben, daß Dr. Ratzinger ebenſowenig einem radicalen Vorgehen, etwa durch Verhinderung aller Verſchuldungsmöglichkeit, als feudalen und reaktionären Gelüſten oder endlich der ungeſchickten Einmiſchung der Bureaukratie das Wort redet. Auch den Zwang der Productivgenoſſenſchaft, der Innung und ähnliche gegen die wirthſchaftliche Selbſtändigkeit des Bauern gerichtete Vorſchläge lehnt er, wie auch Schäffle, entſchieden ab. „Ueberhaupt beſchränke man die Freiheit nicht, ſo lange nicht zwingende Gründe vorliegen. Ohne Freiheit keine Verantwortlichkeit, ohne Verantwortlichkeit keine Energie, durch Fleiß und Entſagung für ſich und die Seinigen das Glück zu erringen“ (S. 44).

Ueberhaupt gehört Dr. Ratzinger zu denen, welche die Geſchichte ſtudirt haben und ſich darum nicht von Nebelbildern täuſchen laſſen, wie ſo manche kurzſichtige moderne Socialpolitiker, welche von der guten alten Zeit reden, den Urſprung alles Uebels darin erblicken, daß man nicht Alles beim Alten gelaſſen hat, und durch Rückkehr zu mittelalterlichen Rechtszuſtänden Rettung bringen wollen, ohne zu erwägen, daß das Alte vergangen, weil es eben nicht mehr zu halten war.

Endlich wollen wir nicht verhehlen, daß uns in dem Zuſammentreffen der Ideen Dr. Ratzingers mit denen

Digitized by Google

Schäffles — in der unten zu beſprechenden Schrift — ein gutes Zeichen ihrer Beglaubigung zu liegen ſcheint.

Dagegen fürchten wir, daß Dr. Ratzinger zu viel auf einmal fordert. Nicht daß er dazu an ſich nicht berechtigt wäre; im Gegentheil es liegt innere Folgerichtigkeit darin, daß man wie ein guter Arzt nicht blos gegen einzelne Symptome der Krankheit, ſondern gegen den ganzen Complex von organiſchen Störungen ſeine Therapie einrichtet. Aber praktiſch iſt es doch nicht; man erſchrickt förmlich davor, daß man das Alles in Einem Zuge, will ſagen in einem unmittelbaren Zuſammenhang mit einander durch einen großen geſetzgeberiſchen Akt leiſten ſoll. Die Vorſchläge ſind nicht revolutionär; aber thatſächlich werden ſolche weitgreifende ſociale Umgeſtaltungen nur durch große Revolutionen herbeigeführt. Gerade diejenigen aber, in deren Händen die geſetzgeberiſche Macht ruht, werden nur ſchwer zu Schritten zu bewegen ſein, von denen ſie eine allgemeine Erſchütterung des faktiſchen und rechtlichen Beſitzſtandes befürchten.

In dieſer Hinſicht, ſo ſcheint es uns, wird die vorherrſchend politiſch und ethiſch angelegte Arbeit Dr. Ratzingers corrigirt und ergänzt durch Schäffle's ſtreng fachmänniſche Auseinanderſetzungen, die auf ein einziges concretes Ziel hinſteuern in der Erwartung, daß, wenn einmal dieſes Ziel erreicht wäre, alles Weitere dazu würde gegeben werden.

2. Nicht blos im Problem, Rettung des Bauernſtandes, ſondern auch in den principalen Vorſchlägen, die auf körperſchaftliche Organiſation des Grundbeſitzes und auf Herſtellung eines „Bauernrechtes“ abzielen, be-

Digitized by Google

gegnet ſich der gewiegte Staatsmann und Nationalökonom Schäffle mit dem Theologen Ratzinger. Auch den tiefen ſittlichen Hintergrund in Beurtheilung aller die menſchliche Wirthſchaft betreffenden Fragen haben beide mit einander gemein; was dagegen Schäffle ſelbſtverſtändlich voraus hat, das iſt die Fähigkeit, ſeine wirthſchaftlichen Theorien und Vorſchläge aus dem ganzen Complex des politiſchen und namentlich des Rechtslebens heraus zu entwickeln, alle Gebiete des geſellſchaftlichen Lebens in gleicher Weiſe zu überſchauen, jedem Intereſſe in gleicher Gerechtigkeit entgegenzukommen. Während Dr. Ratzinger, um nur ein Beiſpiel anzuführen, mit treffenden Gründen die Wechſelfähigkeit des Landwirths für unzukömmlich erklärt, ſofern der letztere eben nur als Landwirth mit dem an die Zeit gebundenen Betrieb und dem langſamen Geldumſatz im bäuerlichen Geſchäfte ins Auge gefaßt wird, will Schäffle, ohne die Wechſelfähigkeit des Bauern aufzuheben, nur den in derſelben liegenden Gefahren vorbeugen und ſie unſchädlich machen, weil denn doch gegen die Aufhebung derſelben manche Gründe ſprechen und von competenten Männern unter den Landwirthen ſelbſt die Wechſelfähigkeit als eine Stütze des coulanten Verkehrs erklärt wird.

Schäffle geht davon aus, daß der Bauernſtand noch nicht in der Agonie ſich befinde, daß vielmehr unſere geſammte Landwirthſchaft die jetzige Kriſis überſtehen und auch durch die „amerikaniſche Concurrenz“ nicht werde zu Grunde gerichtet werden. „Die Grundſäule der Ordnung, der Wehrkraft, des Glaubens, der productiven Arbeit wird durch keinen Anlauf der ſocialen Revolution zertrümmert werden.“ Dieſer feſte Glaube

Digitized by Google

an die Zukunft unſeres Volkes macht nun aber nicht blind, weder für die kritiſche Lage der Landwirthſchaft ſelbſt, noch für die Schwierigkeiten, welchen alle Reformprogramme für die nächſte Zukunft noch begegnen werden; aber er flößt zugleich die Zuverſicht ein, daß Hilfe und Rettung möglich iſt, wenn auch erſt in einer ſpäteren Generation erreicht wird, was jetzt vorgeſchlagen, angebahnt und in die Hand genommen wird. Man braucht zu Erreichung der angeſtrebten Ziele kein beſtehendes Recht zu brechen, keinen ſoliden Beſitzſtand zu zerſtören oder zu entwerthen; es tritt keine Kataſtrophe ein, wo etwas Anderes zu Grunde gienge, als was ſo wie ſo nicht haltbar iſt und täglich vor unſern Augen im unſoliden Credit, Ueberzahlung der Güter, Abſchwendung oder Raubbau zu Grunde geht. Das iſt nun von Dr. Ratzinger ebenſo gemeint, aber nicht ſo im einzelnen evident gemacht.

Das von Schäffle in Vorſchlag gebrachte Mittel heißt *Inkorporation des Hypothekarkredits*, was näherhin beſtimmt wird als „die körperſchaftliche Vereinigung aller mittleren und kleineren Grundbeſitzer zum Zwecke der Ordnung und Sicherſtellung des Hypothekarkredits.“ Die „Körperſchaft“ würde nicht als *Innung* oder *Produktivgenoſſenſchaft*, ſondern als große *Realkreditinſtitution* gefaßt, wodurch dem Landwirth die zum ſoliden Geſchäftsbetriebe, zu Erbſchaftsabfindungen u. dgl. nöthigen Kapitalien gegen hypothekariſche Sicherheit dargeboten, die Hypothek ſelbſt aber vor Ueberlaſtung wie vor Verſchleuderung und Subhaſtation geſchützt würde. Neben der Korporation als Realkreditinſtitution fänden dann noch immer Einrich-

tungen für Gewährung des benöthigten Perſonalkredites Raum, etwa in Form der Raiffeiſen'ſchen Darlehenskaſſen.

Ueber das Techniſche der Sache haben wir hier nicht weiter zu reden; dagegen finden wir die principielle Stellung Schäffle's in der Mitte zwiſchen den Syſtemen des einſeitigen Liberalismus in wirthſchaftlichen Dingen und des revolutionären Socialismus auch hier wieder, wie ſie ſchon in ſeinen größeren Werken ausgeſprochen iſt. Sein Vorſchlag hat, wie er ſagt, mit dem extremen Liberalismus des laisser faire die unverlierbare Wahrheit des liberalen Rechts gemein, der individuellen Regſamkeit in ihrer geſellſchaftlich nützlichen Äußerung vollen Lauf zu laſſen; es ſoll nur eine Regulirung des rechten Gebrauchs von der Freiheit vorgenommen werden. Aber auch mit dem Socialismus hat der Vorſchlag das berechtigt Socialiſtiſche gemein, überhaupt eine öffentliche Ordnung des privatrechtlichen Freiheitsgebrauchs zu Gunſten aller produktiven Arbeit — der leitenden wie der dienenden — zu ſchaffen. Aber die proponirte Reform wäre weder revolutionär, etwa im Sinne des Collectivismus, noch reaktionär; ſie empfiehlt nicht einen Rückgriff hinter das beſtehende Recht z. B. durch Wiedereinführung untheilbarer Erb- und Familiengüter, durch Aenderung des römiſchen Erb- und Familienrechts. Von den wohlthätigen Folgen der „Inkorporation" der bäuerlichen Güter, die eine ſpeziell ethiſche Bedeutung haben, nennen wir mit Vorzug einerſeits die Verhinderung des Wuchers, andererſeits eine Rückwirkung auf die Uebervölkerung. Während z. B. in Frankreich gerade die Ueberſchuldungs- und Parcellirungsfreiheit das Zweikinderſyſtem zur Folge gehabt,

Digitized by Google

erwartet Schäffle von ſeinem Vorſchlage eine Gegenwirkung gegen die Uebervölkerung, „ohne doch zu den ſittlich anekelnden Praktiken des Zweikinderſyſtems hinzudrängen“, durch eine aufgenöthigte größere Behutſamkeit und Vorſicht bei Gründung eines Hausſtandes, ſowie durch Verhinderung allzu frühzeitiger Heirathen. Das Anwachſen der Bevölkerung würde aber auch überhaupt weniger nachtheilig wirken, weil der nicht überſchuldete Bauer eine größere Kinderzahl aushalten könnte.

Endlich ſcheint uns ſehr bemerkenswerth, wie ſich Schäffle mit den Forderungen der Socialdemokratie auseinanderſetzt; die letztere wird nämlich allerdings ihre Hoffnungen nicht erfüllt ſehen; die Kreditinkorporation ſteuert nicht zur allgemeinen Collectivproduktion hin, ſondern leitet vielmehr vom Collectivismus ab. Aber das iſt eben der Irrthum der Socialdemokratie, daß ſie die Collectivproduktion als ein Ideal oder als ein abſolutes wirthſchaftliches Gut betrachtet, während ſie doch höchſtens Mittel zum Zwecke ſein kann. „Die geſchichtliche Bedeutung des Socialismus liegt jedoch überhaupt nicht in der Vertretung des Ideals allgemeiner Collectivproduktion, ſondern in der Vertretung einer den liberalen Kapitalismus ergänzenden zeitgemäßen Ordnung, welche bei aller Freiheit dem produktiven Arbeiter — dem leitenden, wie dem ausführenden, dem landwirthſchaftlichen und gewerblichen, wie dem großinduſtriellen — jenen Lohn und jene Exiſtenz ſichert, deren alle produktive Arbeit werth iſt.“

So eröffnet ſich zugleich die Perſpective auf das weitere Feld der ſocialen Frage; auch bei der Erhaltung des Bauernſtandes handelt es ſich ſchließlich wie bei an-

Digitized by Google

dern den Charakter der Inkorporation tragenden Neueinrichtungen, z. B. den Arbeiterverſicherungen, um die Lohnfrage, d. h. um das richtige Verhältniß zwiſchen Kapital und Arbeit. Die Inkorporation des bäuerlichen Beſitzes iſt dann eben auch ein Mittel zum Zwecke, der Arbeit den entſprechenden Lohn zu ſichern; andere Mittel müſſen je in ihrem Bereiche mitwirken; und zwar werden als ſolche noch ſpeziell angeführt: der Schulzwang, der Schutz der Fabrikarbeit, die umſichtige Begrenzung der induſtriellen Arbeitszeit, die Wohnpolizei von Staat und Gemeinde. Dieſelben wirken lohnerhöhend, weil ſie den nothwendigen Bedarf der Lohnarbeiter allgemein erhöhen; ſie ſteigern und ſchützen den Erfolg der Specialinkorporationen und helfen die „gerechte“ Vergeltung der produktiven Arbeit ſichern. — Dieſe Gedankenverbindung leitet uns nun noch zu dem dritten der oben verzeichneten Schriftchen über.

3. Herr P. Weiß gedenkt im vierten Bande ſeiner „Apologie des Chriſtenthums vom Standpunkte der Sittenlehre“ die ſociale Frage zu behandeln, und gibt nun, da die Vollendung des Ganzen bisher noch Verzögerung erleiden muß, die vorliegende Studie vorläufig als Anhang oder geſonderten Excurs heraus, wobei er für die wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen die einläßliche Beweisführung im gedachten vierten Bande nachzuliefern verſpricht; das Problem ſelbſt aber, welches den Gegenſtand dieſer Publication bildet, iſt ihm eines von denjenigen, „deren Löſung im Sinne natürlicher und chriſtlicher Gerechtigkeit keinen Aufſchub erleidet und unbedingt über das Schickſal der nächſten Zukunft entſcheidet“ (S. X).

Digitized by Google

Es handelt ſich alſo um die Lohnfrage. Wie groß kann, darf und muß der Antheil des Arbeiters am Produkte der Arbeit, und wie groß darf, kann und muß der Antheil des Kapitals an dem Ertrage des Geſchäftes ſein, das es mit Hülfe der Arbeit unternimmt? Zur Beantwortung dieſer Frage muß man ſich über die Natur des Vertragsverhältniſſes zwiſchen dem Arbeiter und dem Arbeitsgeber (Kapitaliſten), ſodann über die Natur der menſchlichen Arbeit und endlich über den Begriff des Lohnes verſtändigen. In erſterer Hinſicht iſt zu verlangen, daß zwiſchen Arbeiter und Arbeitgeber nicht etwa ein Miethvertrag, ſondern ein Geſellſchaftsvertrag ſtatuirt werde, daß dem Arbeiter verhältnißmäßig gleiches Recht an dem Ertrag der Arbeit zugeſchrieben werde, wie dem Arbeitgeber, der ſein Kapital einſetzt; auf dem Boden des Societätsvertrages wird dann andererſeits auch dem Kapitaliſten ſein Recht gewahrt; denn es muß für beide gleiches Recht geben; der Kapitaliſt ſoll auch ſeinerſeits nicht den willkürlichen Forderungen der Arbeiter preisgegeben werden. Das Societätsverhältniß iſt aber doch wieder nur mit Einſchränkungen feſtzuhalten. Während nemlich im reinen Geſellſchaftsvertrag erſt nach Abwicklung des Geſchäfts der vorhandene Gewinn zur Vertheilung kommt, empfängt der Arbeiter ſeinen Antheil in Form des Lohnes ſtückweiſe voraus und theilt ſo mit dem Kapitaliſten einen Gewinn, welcher dieſem noch in unſicherer Zukunft ſteht; es iſt alſo billig, daß in der Berechnung des Lohnes auf Seite des Kapitaliſten das in der Vorausbezahlung liegende Intereſſe und Riſico in Anſchlag gebracht werde.

Digitized by Google

Die menſchliche Arbeit darf ferner nicht wie eine Waare angeſehen werden, deren Preis ſich nach dem Verhältniß von Angebot und Nachfrage regulirt; denn ſonſt würde es lediglich in die Hand des Kapitaliſten gegeben ſein, den Lohn zu beſtimmen ohne Rückſicht auf die anderen für die Lohnberechnung maßgebenden Faktoren. Der Lohn ſelbſt aber darf fürs erſte nicht identiſch genommen werden mit dem, was der Menſch zu ſeinem nothdürftigen Unterhalt bedarf; der Arbeiter, der nicht mehr erhält als ſeinen täglichen Unterhalt, empfängt ſtreng genommen gar keinen Lohn. Der Lohn darf zweitens nicht angeſehen werden als ein Theil des Kapitaliſtengewinnes, den dieſer als ſein freies Eigenthum an den Arbeiter abtritt; drittens darf der Lohn nicht einzig berechnet werden nach dem Aufwand an Kraft und Zeit für Herſtellung einer Sache, ſondern das Arbeitsprodukt ſelbſt muß die Grundlage der Lohnberechnung bleiben; das Produkt, aber auch nur dieſes und nicht auch zugleich das nach Abwicklung des Geſchäftes vorhandene Kapital iſt zu vertheilen. Zur Herſtellung des Arbeitsproduktes ſelbſt aber wird auf Seiten des Arbeiters nicht etwa blos der tägliche Aufwand von Kraft und Zeit, beziehungsweiſe das, was an Suſtentationsmitteln aufgewendet werden muß, erfordert, ſondern auch alles dasjenige, was ſchon zuvor an Aufwand für Erziehung, Ausbildung u. ſ. w. aufzubringen war, um produktionsfähig zu werden. Es repräſentirt jeder Arbeiter ein größeres oder geringeres Bildungskapital, das ſich verzinſen muß während der Zeit, da er arbeitsfähig iſt, und das ihm eine Rente ſicher ſtellen ſoll für die Tage, da er nur ungenügend

Digitized by Google

oder gar nicht mehr arbeiten kann. Namentlich auch wäre es ein Irrthum, wenn man bei der Berechnung des Gewinnantheils das etwaige Riſico einſeitig zu Gunſten des Kapitals anſetzen wollte, da doch auf Seiten des Arbeiters ebenſo gewiß wie auf Seiten des Kapitaliſten ein Riſico beſteht.

Dieſes ungefähr die Faktoren, welche nach P. Weiß in Berechnung kommen müſſen bei der Beſtimmung des gerechten Arbeitslohnes; ſein beſonderes Verdienſt nun iſt es, auf das Verhältniß der verſchiedenen Faktoren zu einander ein Stück unerbittlicher Mathematik anzuwenden und eine mathematiſche Formel aufzuſtellen, nach welcher ſich Kapitalzins und Arbeitslohn aus dem Arbeitsprodukt berechnen laſſen.

Auf das Gebiet der Rechnung ſelbſt wollen wir unſerm Autor hier nicht folgen; ob die Formel ſelbſt in der Theorie haltbar ſei, oder ob der eine oder der andere Faktor vielleicht mit einem anders beſtimmten Werthe eingeſetzt werden müſſe, darüber beſcheiden wir uns eines Urtheils, weil darin auch gar nicht das entſcheidende Moment liegt. Der Hauptpunkt iſt der, daß nun in einer Sache, in welcher doch immer nur eine annähernde Gerechtigkeit erreicht werden kann, an die Stelle der vulgären und rein äußerlichen oder geradezu trügeriſchen Schätzung die ſtrenge Norm einer mathemathiſchen Formel treten ſoll, einer Formel, welche man als richtig wird annehmen müſſen, ſowie man die wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen, welche der Autor poſtulirt, zugegeben hat.

Wir können nun dieſe Vorausſetzungen im allgemeinen zugeben und der ganzen Theorie als ſolcher beiſtim-

Digitized by Google

men, und können in dem Schriftchen wirklich einen weſentlichen Schritt weiter in der Aufklärung über die Lohnfrage erblicken; dennoch möchten wir vorausſagen, daß auch künftighin die Praxis andere Wege gehen werde, als ſie in obiger Theorie angedeutet ſind, und zwar nicht blos, weil wir keine große Hoffnung auf den guten Willen und die Bekehrbarkeit der betheiligten Parteien ſetzen, ſondern auch weil der Theorie ſelbſt etwas anklebt — ſo handgreiflich ihr Reſultat zu ſein ſcheint —, was ſich mit den realen Verhältniſſen im Leben feindlich berührt.

P. Weiß will uns eine mathematiſche Formel bieten; in Wirklichkeit wird ſich dieſelbe, wie uns ſcheint, nur als eine Schablone erweiſen, und es wird der Fälle mehr geben, die ſich der Schablone nicht unterwerfen, als derer, auf welche ſie anwendbar iſt. Man kann den Vertrag zwiſchen Arbeitern und Arbeitgebern unter die Kategorie des Geſellſchaftsvertrages bringen, aber man muß es nicht; zum wenigſten muß man viele Ausnahmen geſtatten, wie ja P. Weiß ſelbſt auch die häuslichen Dienſtboten davon ausnimmt, aus einem Grunde, der uns nicht ganz entſcheidend zu ſein ſcheint; denn wir können uns in einem geordneten Haushalte die Thätigkeit der Dienſtboten doch nicht als eine an ſich unproduktive denken. Uns ſcheint, daß es in einem einzelnen Falle beſonders ſtipulirt ſein müßte, wenn man den Arbeitsvertrag als Societätsvertrag rechtlich geltend machen wollte; an ſich beſteht zwiſchen beiden Vertragsarten größere Verſchiedenheit als Aehnlichkeit.

Für gewöhnlich wird es auch trotz aller Proteſte dabei bleiben, daß weſentlich maßgebend bei der Lohnbeſtimmung das Verhältniß von Angebot und Nachfrage

Digitized by Google

wirkt. P. Weiß ſcheint uns hier zwei Dinge nicht gehörig auseinanderzuhalten. Ein anderes iſt Angebot und Nachfrage bei der Preisbeſtimmung für das Arbeitsprodukt (Waarenmarkt), und ein anderes Angebot und Nachfrage bei der Anſtellung und Belohnung der Arbeiter (Arbeitsmarkt); von dieſem Verhältniß zwiſchen Angebot und Nachfrage nach beiden Richtungen iſt der Unternehmer faktiſch abhängig; er kann ebenſowenig von ſich aus den Arbeitslohn als den Marktpreis der Waare beſtimmen; er muß den Lohn geben, den man fordert, und die Waaren verkaufen um den Preis, den man ihm bietet, und es kann an und für ſich weder als ungerecht noch als unbillig angeſehen werden, wenn der Unternehmer eine vorübergehende günſtige Conjunktur für ſich ausnützt zur Ausgleichung von Verluſten, an welchen es auf die Dauer keinem Geſchäfte ganz fehlen wird. Die tägliche Erfahrung lehrt wohl unterſcheiden zwiſchen den eigentlichen Induſtriellen, welche ihr Kapital und ihre geiſtige Arbeit thätig einſetzen und im ehrlichen Wettkampfe der Concurrenz ſich oben erhalten müſſen, und zwiſchen dem eigentlichen Wucherkapital; nicht die erſteren ſondern die Bank- und Börſenwucherer ſind es in der Regel, welche den Rahm abſchöpfen, während die Geſchäftsunternehmer, Fabrikherren u. ſ. w. oft genug nach einer Zeit glänzenden Aufſchwungs an den Folgen der Concurrenz, der Geſchäftskriſen, der Arbeitseinſtellungen zu Grunde gehen; ob mit oder ohne eigene Schuld, das iſt hier nicht zu erörtern.

Wir freuen uns überall, wo man in Sachen der ſocialen Frage die Grundſätze der chriſtlichen Gerechtigkeit zur Geltung bringt und zeigt, wie ſie anzuwenden

Digitized by Google

wären. So ſoll nun auch in der Lohnfrage die Gerechtigkeit leitend ſein. Aber ſetzt dies nicht ſchon auf beiden Seiten den Willen der Gerechtigkeit voraus? Wäre dieſer ſchon vorhanden, ſo würde man ſich auf einfachere Weiſe über Arbeit und Lohn verſtändigen. Iſt der gute Wille aber nicht vorhanden, ſo müßte auf geſellſchaftliche oder geſetzliche Einrichtungen recurrirt werden, um dem Schwachen gegen den Stärkeren ſein Recht zu verſchaffen. Soll nun die Bureaukratie oder der ſog. Staatsſocialismus ſich in jeden Arbeitsvertrag einmiſchen unter Hinweiſung auf eine mathematiſche Formel? Es genügt nicht, gezeigt zu haben, was in abstracto als gerechter Lohn gefordert werden könne; man müßte auch in concreto zeigen, wie ſich eine ſolche Forderung im Concurrenzkampfe durchführen ließe, ohne entweder den einen oder den andern Theil zu ruiniren [1]).

Die praktiſche Erfahrung zeigt auch, daß nicht durch die Lohnerhöhung an ſich die Lage der Arbeiter verbeſſert wird; der Lohn erhält ſich durchſchnittlich auf einer Höhe, daß der Arbeiter beſtehen kann, wenn nicht Unfälle, Krankheiten u. dgl. ſeine Arbeitsfähigkeit mindern oder aufheben; erhöht ſich der Lohn, ſo ſteigern ſich die Preiſe der Lebensmittel und die perſönlichen Bedürfniſſe des Arbeiters. Nun ſtimmen wir P. Weiß allerdings darin bei, daß der Arbeiter, der blos ſeinen Lebensunterhalt verdient, thatſächlich eigentlich keinen Lohn hat, daß alſo zu dem, was man Lohn nennt, noch etwas

1) Seitdem wir dies geſchrieben, iſt auch von anderer Seite auf einen einſeitigen „Staatsſocialismus“ unſeres Autors und deſſen Beziehungen zu dem Haider Programm hingewieſen worden. Vgl. Hiſtor.-polit. Blätter 92 B. 6. H. S. 449 ff.

Digitized by Google

Weiteres kommen muß. Aus dieſer Einſicht gehen ja aber alle die Bemühungen unſerer Zeit für Verbeſſerung der Lage der Arbeiter hervor, von denen oben ſchon die Rede war. Als einen werthvollen Beitrag zu dieſen Bemühungen können wir die Arbeit des H. P. Weiß mit vollem Herzen bezeichnen und dieſelbe deßhalb der eingehenden Beachtung empfehlen; daß dadurch anderen praktiſchen Vorſchlägen oder Einrichtungen zu demſelben Zwecke kein Eintrag geſchehen ſolle, deſſen iſt ſich der Autor ſelbſt am beſten bewußt.

Linſenmann.

6.

Dogmengeſchichte der mittleren Zeit. (787—1517). Von Dr. **Joſeph Schwane**, Prof. d. Theol. an der Kgl. Akademie zu Münſter. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1882. XII und 701 S.

Der Dogmengeſchichte der vornicäniſchen (1862) und der patriſtiſchen Zeit (1869) läßt der Verf. nach langer, der fleißigen und gründlichen Erforſchung des ſchwierigen und umfangreichen Materials gewidmeter Pauſe die erwünſchte Fortſetzung in der Dogmengeſchichte des Mittelalters folgen. Dieſelbe erſcheint als ein Theil der „Theologiſchen Bibliothek“ bei Herder, in deſſen Verlag nun auch die beiden vorausgehenden Bände übergegangen ſind.

Ueber die Bedeutung der Dogmengeſchichte für die Dogmatik iſt heutzutage unter den Dogmatikern kaum mehr ein ernſtlicher Zweifel. „Die Dogmatik muß jetzt

Digitized by Google

mit Rückſicht auf den Stand der übrigen Wiſſenſchaften noch mehr als früher von den Reſultaten und von der Methode der Dogmengeſchichte in ſich aufnehmen; ſie kann das Verſtändniß der Dogmen nicht beſſer vermitteln, als wenn ſie Einblick gewährt in den allmählichen Ausbau des ganzen dogmatiſchen Syſtems, wie es auf der göttlichen Offenbarung errichtet und gleich einem herrlichen Bauwerk nach und nach in allen ſeinen Theilen und mit den verſchiedenartigſten Ornamenten von Innen und Außen ausgeſtattet worden iſt“ (S. VI). Die ſcholaſtiſche Theologie mit ihrer Dialektik und Speculation iſt freilich für dieſe Behandlungsweiſe kein in allweg nachzuahmendes Beiſpiel. Sie hat theils aus Mangel an den nöthigen Hilfsmitteln und durch die Verhältniſſe gezwungen, theils aber auch aus Mangel an hiſtoriſchem Sinn die dogmengeſchichtliche Behandlung faſt regelmäßig auf die Anführung einzelner Väterſtellen pro et contra beſchränkt und den Nachdruck auf die rationelle ſyſtematiſche Begründung ihrer Theſen gelegt. Die „dialektiſche Bearbeitung“ und „ſpeculative Durchdringung“ derſelben nimmt nicht nur eine „bevorzugte Stelle“ ein, ſondern drängt alles Andere in den Hintergrund. Damit hängt eine weitere Eigenthümlichkeit dieſer Dogmengeſchichte zuſammen. Man iſt gewöhnt, bei dieſem Worte an einen unter vielfachen Kämpfen mit der Häreſie ſich vollziehenden Prozeß zu denken, als deſſen Reſultat die kirchliche Definition der einzelnen Glaubenswahrheiten erſcheint. Nicht ſo war der Gang der Theologie im Mittelalter. Der Anſtoß und Sporn kam vornemlich von der Philoſophie her. Die ariſtoteliſche Dialektik und der von Spanien und den Arabern her eindringende

Digitized by Google

neubelebte Ariſtotelismus bedrohten die chriſtliche Wahrheit und forderten eine philoſophiſche Abwehr, eine rationelle Behandlung der Dogmen und eine ſyſtematiſche Abrundung des ganzen Syſtems. Die Dogmengeſchichte des Mittelalters hat ſich alſo vorwaltend auf dem Gebiete der inneren Entwicklung der Dogmen und der Schultheologie zu bewegen. Sie muß an der Hand der theologiſchen Schulen viel mehr ins Spezielle und Einzelne hineindringen und mit „einer Dogmatik in einem hiſtoriſchen Gewande Aehnlichkeit gewinnen“ (S. 3). Dies iſt insbeſondere der Fall, wenn der Verf. ſelbſt eine ausgeſprochene Stellung zu dem behandelten Gegenſtand einnimmt. Wenigſtens in der Gnaden- und Sacramentenlehre ſteht er entſchieden auf der Seite des h. Thomas, während Bach in ſeiner Dogmengeſchichte des Mittelalters vom chriſtologiſchen Standpunkt (vgl. 1876 S. 306 ff.) der myſtiſchen Theologie näher ſteht. Selbſt die scientia media weiß er mit andern beim h. Thomas nachzuweiſen.

Wie in den früheren Bänden behält der Verf. die vier Hauptfäden: die Theologie, Chriſtologie, Anthropologie und Eccleſiaſtik bei, zerlegt ſie aber wieder in mehrere coordinirte Fäden. Dies iſt namentlich im dritten und vierten Theile der Fall, weil die anthropologiſchen und die auf die Kirche bezüglichen Dogmen im Occidente die reichhaltigſte Entwicklung erlebten. Gelangt die Dogmengeſchichte im Vergleich mit der Dogmengeſchichte der vorangehenden Zeiten auf allen Gebieten zu neuen Reſultaten, ſo geſchieht dies doch am häufigſten auf dem Gebiete der Anthropologie und der Eccleſiaſtik. Wir führen deßhalb, um eine Ueberſicht zu

Digitized by Google

geben, die Diſpoſition dieſer beiden Theile an. In der Anthropologie behandelt der Verf. die Entwicklung der dogmatiſchen Lehren über die Natur des Menſchen, die Lehre über den Urzuſtand bei den mittelalterlichen Theologen, die Lehre von der Sünde und Erbſünde, von der Gnade und Prädeſtination, die Glaubenslehren über die letzten Dinge des Menſchen und der Welt. In der Eccleſiaſtik beſpricht er die Lehre über die Kirche im allgemeinen, die Entwicklung der Lehre über den Primat des römiſchen Biſchofs, die Entwicklung der Lehre über die h. Sacramente.

Der Bedeutung der Philoſophie im Mittelalter trägt der Verf. dadurch Rechnung, daß er in einer 100 Seiten langen „Vorhalle“ einen Abriß über die Geſchichte der Philoſophie mit Rückſicht auf die Erkenntnißlehre und das Verhältniß des Wiſſens zum Glauben vorausſchickt. Derſelbe iſt kurz und klar geſchrieben und bildet für diejenigen, welche mit der mittelalterlichen Philoſophie weniger vertraut ſind, eine willkommene Einleitung. Auf die Literatur geht er hier wie anderwärts nur ſporadiſch ein. Auch in Anführung der Belegſtellen iſt er ſehr ſparſam. Letzteres iſt gewiß zu loben, da für den Fachmann die Hauptquellen zugänglich ſind, andere aber lange lateiniſche Citate doch gern überſchlagen. In der Angabe der Literatur, welche nicht allzuviel Raum gefordert hätte, wäre eine weitere Ausdehnung erwünſcht geweſen. In der principiellen Frage über Nominalismus, extremen Realismus (Platonismus) und gemäßigten Realismus (Ariſtotelismus), welche im Streit über die Univerſalia in der mittelalterlichen Theologie ſo bedeutungsvoll und ſchließlich auch verhängnißvoll wurde,

Digitized by Google

ſtellt ſich der Verf. mit Recht auf Seiten des Ariſtoteles. Doch verkennt er die Schwierigkeiten nicht, welche die ariſtoteliſche Auffaſſung der Dinge hat, und es iſt gut, dieſelben hervorzuheben, weil manche glauben, Logik und Erfahrung ſeien nur auf dieſer Seite zu finden. Die Materie iſt das bloß Mögliche und doch der Anfang des Wirklichen, der Grund des Veränderlichen an den Dingen und doch unvergänglich, bloße Vorausſetzung der Einzelſubſtanz und doch ein Weſen oder eine gewiſſe Subſtanz, etwas bloß Paſſives und Empfängliches und doch der Grund für die Individuation und für den Focus des Strebens nach Vereinigung mit der Form und nach dem Bewegtwerden durch den einen höchſten Beweger. Es ſcheint in der That etwas Widerſprechendes zu ſein, daß nur das Einzelweſen Exiſtenz haben und vornemlich durch die Form gewinnen ſoll, wogegen die Form nach Abzug der aus der Materie herrührenden Eigenthümlichkeiten nur als etwas Allgemeines übrig bleibt und als ſolches keine Exiſtenz haben ſoll. Ich möchte dem noch beifügen, daß deßhalb der Ariſtotelismus unfähig war, eine befriedigende Kosmologie zu geben. Der ganze Himmel ſteht ihm gleichſam als eine Welt gegenüber, von welcher er nur die Bewegung ausſagen kann. Der Verf. berührt zwar ſpäter dieſen Punkt, aber nur im Vorübergehen. Er iſt es aber geweſen, welcher die ſpäteren, mit dem Formalismus unzufriedenen großen Theologen der Scholaſtik ganz entfremdet hat. Zu dieſen gehört Nicolaus von Cuſa, welcher gerade nach dieſer Seite eine beſſere Würdigung verdient hätte. Denn er hat das ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Axiom von der Incorruptibilität des Himmels zuerſt in ſeiner ganzen Unhaltbar-

Digitized by Google

keit aufgezeigt. Hätte die ſpätere Scholaſtik dafür noch ein Verſtändniß gehabt, ſo hätte ſie ſich die irreparable Niederlage im Streit mit Galilei erſpart. Daß die moderne Chemie mit ihren in den Stoffen wirkenden Kräften noch mehr mit den ariſtoteliſchen Elementen und den vier Prinzipien: der bewegenden, formirenden, materiellen und finalen Urſache in Conflict kommt, vergißt der Verf. nicht zu bemerken. Aber nicht ohne Grund kann er beifügen: „Allein troß dieſer Schwierigkeiten iſt die vorgelegte Auffaſſung von dem Weſen der Einzeldinge, von ihrer Zuſammenſetzung aus zweien ſich gegenſeitig ergänzenden Beſtandtheilen, Form und Materie, nicht nur diejenige, welche beim Vergleiche mit andern, namentlich materialiſtiſchen, atomiſtiſchen und pantheiſtiſchen Auffaſſungen als die beſſere und richtigere erſcheint, ſondern ſie iſt auch in der mittelalterlichen Scholaſtik zur allgemeinen Annahme gelangt und in die dogmatiſchen Decrete übergegangen“ (S. 8).

In der Eccleſiaſtik hatte der h. Auguſtinus den Scholaſtikern bedeutend vorgearbeitet gehabt. Sowohl die Einheit der Kirche als die Bedeutung des römiſchen Stuhles für dieſelbe hatte er ſiegreich gegen die Donatiſten vertheidigt. Die Scholaſtiker aber brachten dieſe Lehre in ein Syſtem und verfolgten die potestas ecclesiastica bis zu den äußerſten Conſequenzen. In Folge davon mußte beſonders die Lehre vom Primat in den Kreis der Discuſſion treten. Dieſem Gegenſtand widmet denn auch der Verf. eine große Aufmerkſamkeit. Er vertheidigt auch den h. Thomas gegen die Angriffe, welche er wegen ſeiner Schrift contra errores Graecorum in alter und neuer Zeit zu erfahren hatte. Seine Vä-

Digitized by Google

terſtellen, die er einem ihm von Urban IV zugeſtellten Libell entnahm, ſind nemlich theilweiſe gefälſcht. Da ſich auch andere Scholaſtiker, die in der Kritik überhaupt nicht ihre Stärke hatten, und noch ſpätere Theologen durch ſolche pſeudo-iſidoriſche Citate täuſchen ließen, ſo wird bis auf die neueſte Zeit herab die ſcholaſtiſche Lehre von der Primatialgewalt und noch mehr die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papſtes auf dieſe Quelle zurückgeführt. Dem gegenüber weist aber der Verf. gründlich nach, daß die Lehre des h. Thomas unabhängig von jenem Libell ſei und die ſcholaſtiſche Lehre ſtets auch auf die bekannten Schriftſtellen Mt. 16, 18. Lc. 22, 32. Joh. 21, 15 ff. zurückgreiſe. Von dieſen ſind ſchon die Väter ausgegangen, nur haben ſie ſich viel mehr begnügt, dieſelben für die Stellung des h. Petrus im Apoſtelcollegium und in der Kirche zu verwerthen. Die Conſequenz daraus erſcheint aber ſo ſelbſtverſtändlich für denjenigen, welcher weiß, daß der Apoſtolat für die Kirche Chriſti unentbehrlich iſt, daß die Scholaſtiker hiefür ſich ohne Anſtand auf die Väter berufen konnten.

„Zu den Dogmen, in deren Behandlung die mittelalterliche Theologie vornehmlich productiv und mit einem großen Erfolge gearbeitet hat, gehören die über die Sacramente“ (S. 579). Die Ausführungen über die Sacramente ſind denn auch beſonders wichtig und werthvoll. Man kann wohl ſagen, daß ein Theologe, welcher nicht die ſcholaſtiſche Entwicklung der Sacramentenlehre kennt, über dieſe Lehre überhaupt keine genügende Kenntniß hat. Die Fixirung des Sacramentsbegriffes, die Trennung von den altteſtamentlichen Sacramenten einerſeits und den Sacramentalien andererſeits, die Feſtſtel-

Digitized by Google

lung der Siebenzahl und deren Begründung aus Congruenzgründen ſind ſo bekannte und im Kampfe mit den Reformatoren und den Akatholiken ſo vielfach verhandelte Gegenſtände, daß es genügt, auf ſie hingewieſen zu haben, um das Intereſſe für dieſe Dogmengeſchichte zu erregen. In den Kämpfen der Gegenwart muß die Theologie ohnehin ſtets apologetiſch zu Werke gehn. Die beſte Apologie bleibt aber die hiſtoriſche Darſtellung der kirchlichen Lehre und ihrer Einrichtungen. Der Verf. verdient daher für ſeine mühevolle und verdienſtliche Arbeit die Aufmerkſamkeit und den Dank der katholiſchen Theologen.

Schanz.

7.

Doct. I. B. L. Decès. **Science et Vérité** précédé d'un sommaire et suivi d'une table analytique. Deuxième édition, revue et corrigée. Paris. E. Pleon et Cie. 1883. 569 p.

Der alte und neue Streit über Wiſſenſchaft und Wahrheit, Wiſſen und Glauben wird uns in vorliegender Schrift aufs Neue vor Augen geführt. Dieſelbe vermeidet den ſtreng wiſſenſchaftlichen Ton und verſucht mit der unterhaltenden dialogiſchen Form auch diejenigen für die wichtige Sache zu gewinnen, welche für wiſſenſchaftliche Abhandlungen keinen Sinn oder kein Verſtändniß haben. Der Verf. ſucht in dieſen Unterhaltungen „durch die experimentelle Methode die Wahrheit, das Prinzip der Cauſalität, die erſte Urſache und die Geſetze der natürlichen Moral zu entdecken, ohne zu einer Hypotheſe

ſeine Zuflucht zu nehmen". Mit Hilfe dieſer Methode ſammelt er ſtufenweiſe in dem großen Buch der Natur die hauptſächlichen Erſcheinungen der Schwere, des Lebens, des Inſtincts und der Natur ſelbſt. Aus den ähnlichen Thatſachen zieht er je die Reſultante und formulirt dieſe in einem Geſetz, welches die Componenten ausdrückt. Dieſe Geſetze zeigen ihm die causae secundae, welche ſie hervorgebracht haben, denn „von der Identität der Wirkungen iſt auf die Identität der Urſachen zu ſchließen" ſagt Newton. Endlich führen dieſe causae secundae zur Entdeckung der causa prima in ihrem Prinzip. Von da iſt der Weg zur Cauſalität und Wahrheit geebnet und ſicher. Das Geſetz von der Gleichheit der Wirkung mit der Urſache (causa aequat effectum) geſtattet, das, was von der Wirkung erkannt wird, auf die Urſache überzutragen und ſo von dem Werk zum Werkmeiſter aufzuſteigen. Dieſe Urſache kann durch die Wahrheit erkannt werden. Denn die Wiſſenſchaft (la science) kann dieſe Wahrheit entdecken bei allen Weſen „in wahrnehmbaren, reellen, unveränderlichen und fortdauernden Zeichen; in Zeichen, welche geſehen und verificirt werden können und eine Art von Ideographie darſtellen, welche die Ideen, Begriffe und Vollkommenheiten der Urſache ausdrückt, d. h. des Gedankens, welcher ſie gefaßt hat, ehe er ſie in ihnen realiſirte". Endlich ſetzt der Verf. unter dem Namen der natürlichen Offenbarung die großen Wahrheiten ins Licht, welche die Wiſſenſchaft im Buch der Natur und beim Menſchen insbeſondere ſammeln und verificiren kann. Dieſe Wahrheiten zeigen dem Menſchen die Geſetze, welche aus der von Gott uns verliehenen Natur hervorgehen, und weiſen ihm die Wege,

Digitized by Google

welche er gehen muß, um ſeine Beſtimmung zu erfüllen, indem er thut, was Gott will, daß er thue, um das wahre Gut, das Ziel des Lebens, zu erreichen. Die Wiſſenſchaft bietet ihm alſo die Grundlagen der natürlichen Moral und alle Elemente des Credo, welches ſie ihm geoffenbart hat.

Die Interlocutoren ſind ein Abbé, Ariſt und der Doctor. Der Abbé leitet die Unterhaltung ein und überläßt dann die beiden anderen ſich ſelbſt. Der Doctor der Medizin führt ſeinen ganzen Apparat von naturwiſſenſchaftlichen und mediciniſchen Kenntniſſen ins Feld, um die moderne Wiſſenſchaft als die Quelle aller Wahrheiten darzuſtellen. Ariſt iſt Doctor der Philoſophie und ſoll im Namen ohne Zweifel an den Altmeiſter der Philoſophie erinnern. Er hat die Aufgabe die Unzulänglichkeit der Reſultate der exacten Wiſſenſchaften für das Denken und die höheren Wahrheiten darzuthun und den Mediziner zu den nöthigen Schlüſſen aus den beobachteten Thatſachen zu veranlaſſen. Endlich erſcheint dann der cher abbé wieder, um vom Doctor zu erfahren, daß Ariſt ihn durch die Wiſſenſchaft zur Wahrheit und zu Gott geführt habe. Der Abbé erwidert, daß er dieſe ſchon ſeit langer Zeit kenne und durchaus keine Demonſtrationen brauche, um daran zu glauben. Im weiteren Verlauf zeigt er nun, daß auch dieſe philoſophiſchen Wahrheiten und Beweiſe unzureichend ſeien und die einzig ſichere Baſis die übernatürliche Offenbarung ſei. Ariſt zieht daraus die Folgerung, daß Gott als ein ausgezeichneter Meiſter Sorge dafür getragen habe, uns zwei vollkommene Schriften zu überlaſſen, die der Schöpfung und der h. Schrift, und daß er berechtigt ſei die der Schöpfung

zu wählen, die bis jetzt ſo wenig geleſen und ſo wenig ſtudirt ſei. Der Abbé zollt ſeinen Anſtrengungen Beifall, aber zieht ſeinerſeits die Unterweiſung der h. Schrift vor. Die Schrift iſt offenbar von einem Mediciner geſchrieben und hat bei der ſtarken poſitiviſtiſchen Strömung der Gegenwart ihren Hauptwerth in der Verwendung der exacten Wiſſenſchaften für die Apologetik. Der eingeſchlagene Gang vom Allgemeinen zum Beſonderen iſt für dieſen Zweck durchaus zu loben, denn er iſt der Gang der geſchichtlichen Entwicklung der exacten Wiſſenſchaften. Die an ſich intereſſanten Gegenſtände haben durch die dialogiſche Form an Friſche und Lebendigkeit gewonnen. Mitunter freilich erweist ſich die Form als pure Einkleidung, die langen gelehrten Erörterungen weichen muß. Auch die Stellung des Abbé läßt ſich begreifen. Die natürliche Gotteserkenntniß und die natürliche Moral werden von den beiden andern zu hoch gewerthet. Sie können nicht für ſich neben der Offenbarung beſtehen, ſondern nur als Vorſtufen und Vorbereitung gelten. Andererſeits aber ſetzt die Offenbarung die Vernunft mit der natürlichen Erkenntniß voraus. Wir haben alſo allerdings zwei Bücher, das Buch der Natur und der Offenbarung, die ſich nicht widerſprechen können. Dieſelben ſind aber nicht coordinirt, ſondern ſubordinirt. Die Schöpfung iſt die natürliche, die unmittelbare Offenbarung Gottes die übernatürliche Offenbarung desſelben Gottes, welcher alles auf ein Ziel hinordnete.

Schanz.

Digitized by Google

8.

Dissertationes selectae in **Historiam ecclesiasticam** auctore **Bernardo Jungmann.** Tom. III. Ratisbonae. Pustet 1882. 451 S. 8.

Der vorliegende dritte Band der Jungmann'ſchen Kirchengeſchichte enthält 5 Diſſertationen. Die erſte (in der Reihenfolge des ganzen Werkes die 13te) handelt von der Häreſie der Bilderſtürmer, die zweite vom Kirchenſtaat, bezw. ſeiner Entſtehung, die dritte von Staat und Kirche im 9. Jahrhundert, die vierte von einigen wichtigen Vorfällen in derſelben Zeit (vom Abendmahlsſtreit, Prädeſtinationsſtreit, Eheſtreit des Königs Lothar u. ſ. w.) und von Pſeudoiſidor, die fünfte vom Schisma des Photius. Die vorletzte Diſſertation umfaßt hienach eine ganze Reihe von Gegenſtänden. Auch die übrigen beſchränken ſich nicht immer auf den in der Ueberſchrift angezeigten Punkt. So beginnt die erſte mit dem trullaniſchen Concil, handelt dann von den Päpſten jener Zeit, berührt weiter die gleichzeitigen Miſſionen im Abendland, um endlich den eigentlichen Gegenſtand in Angriff zu nehmen. Die Eigenthümlichkeit wurde ſchon bei Anzeige des II. Bandes (1882 S. 664) hervorgehoben, und ſie wird manchen Leſern willkommen ſein, da das Werk ſo an Mannigfaltigkeit gewinnt. Im Intereſſe der Wiſſenſchaft würde aber vielleicht beſſer der Diſſertationencharakter mit größerer Strenge eingehalten. Die Bemerkungen über die Ausbreitung des Chriſtenthums in Deutſchland S. 16—18, über den Abendmahlsſtreit S. 225—227 u. ſ. w. wurden bei jenem Verfahren gar zu kurz, um eine eigentliche Bedeutung zu beanſpruchen. Auch fehlt es nicht an einzelnen Unrichtigkeiten.

Digitized by Google

Der Verf. behandelt auch in dieſem Band einige Punkte, bezüglich deren ich in meinen Studien zu anderem Reſultate gelangt bin, und ich will dieſen Diſſenſus wenigſtens im allgemeinen kurz andeuten. Im übrigen ſchließt ſich der Band ſo enge an ſeine Vorgänger an, daß ich auf das ſchon früher ausgeſprochene Urtheil verweiſen kann. Doch möchte ich aufs neue hervorheben, daß die apologetiſche Tendenz ſich über Gebühr geltend macht. Ich ſage das, nicht als ob ich ein apologetiſches Verfahren verwerfen würde (wir treiben es ja eher zu viel als zu wenig, und der junge Mann namentlich iſt demſelben in der Regel mehr als gut iſt zugethan), ſondern weil es leicht ſchadet, wenn der Eifer zu weit geht, weil es insbeſondere wenig für die Wiſſenſchaft einbringt, die natürliche Folge der beobachteten einſeitigen, bezw. fehlerhaften Methode. Wir müſſen in erſter Linie hiſtoriſch verfahren, und nicht umgekehrt unſer erſtes Augenmerk darauf richten, unſere Theſen oder Anſichten zu beweiſen; der Hiſtoriker muß m. a. W. vor allem forſchen ad narrandum, nicht ad probandum. Der Beweis wird auch bei dieſem Verfahren nicht fehlen, es wird ſich ſogar bei ihm erſt ein wirklicher Beweis ergeben, und die Kirche wird bei ihm nicht zu kurz kommen, ſo wenig als ſie die Wahrheit zu ſcheuen hat. Manches zwar wird dann fallen, von dem wir jetzt faſt zu glauben verſucht ſind, daß es für die Kirche unentbehrlich ſei. Aber was hat dieß zu bedeuten? Was nützen uns in Wahrheit Anſichten, die nach den Geſetzen der hiſtoriſchen Kritik nicht haltbar ſind, und mit welchem Rechte verachten wir auf einmal dieſe Geſetze, da doch ſie es ſind, mittelſt deren wir uns von der Päpſtin Johanna und

Digitized by Google

anderen Märchen des Mittelalters befreit haben? Ich verkenne nicht, daß der beſondere Zweck, dem der Verf. bei ſeiner Publikation Rechnung trägt, die von ihm beobachtete Methode nahe zu legen geeignet iſt, und es iſt anzunehmen, daß das Werk in den Kreiſen, für die es eigentlich beſtimmt iſt, gute Dienſte leiſten wird. Jede Schrift iſt zunächſt mit Rückſicht auf ihren ſpeciellen Zweck zu würdigen. Da aber eine Zeitſchrift wie die unſerige die literariſchen Erſcheinungen auch unter dem Geſichtspunkt der Wiſſenſchaft zu beurtheilen hat, ſo iſt auf der anderen Seite nicht zu übergehen, wie ſich ein Werk in dieſer Beziehung darſtellt. Doch füge ich gerne bei, daß, wenn der Band nicht viele neue Aufſchlüſſe bietet, der Grund nicht bloß in der Methode des Verf., ſondern auch in dem Umſtande zu ſuchen iſt, daß hier vorwiegend Punkte zur Sprache kommen, die in der letzten Zeit mehrfach und gründlich behandelt wurden.

Auf eine Detailkritik glaube ich nicht eingehen zu ſollen. Es würde ſo zu viel Raum in Anſpruch genommen. Zwei Punkte ſeien indeſſen kurz hervorgehoben. Die an P. Johann VIII gerichtete Vorrede des Bibliothekars Anaſtaſius zu den Acten der VII allgemeinen Synode (Hard. IV, 19) enthält den Satz: Unde apostolatu vestro decernente non solum illos solos quinquaginta canones (nämlich apostolorum, wie aus dem Vorausgehenden erhellt) ecclesia recipit, sed et omnes eorum, utpote Spiritus sancti tubarum, quin et omnium probabilium patrum et sanctorum conciliorum regulas et institutiones admittit. Der Satz iſt grammatiſch nicht ganz tadellos. Doch unterliegt ſein Sinn in der Hauptſache keinem Zweifel und insbeſondere iſt es klar,

auf wen das eorum, bezw. Spir. s. tubarum zu beziehen iſt. Harduin interpretirt apostolorum, ebenſo Hefele (C. G. III, 347), und iſt eine andere Auffaſſung irgendwie möglich? Der Verf. ſetzt nach dem eorum in Klammern bei: RR. Pontificum. Ob mit Recht, geht aus dem Vorſtehenden hervor. — S. 67 bemerkt der Verf., die Biſchöfe auf der Frankfurter Synode 794 haben die zweite nicäniſche Synode nicht für ökumeniſch, ſondern nur für ein griechiſches Nationalconcil gehalten. Es iſt leicht zu vermuthen, wie er zu dieſem Urtheil kam. Wenn man aber die Sache rein hiſtoriſch prüft, wird man das Urtheil ſchwerlich begründet finden.

Funk.

9.

Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der **Imitatio Chriſti** nach dem Autograph des Thomas von Kempen. Zugleich eine Einführung in ſämmtliche Schriften des Thomas, ſowie ein Verſuch zu endgiltiger Feſtſtellung der Thatſache, daß Thomas und kein anderer der Verfaſſer der Imitatio iſt. Von **Karl Hirſche.** Berlin, Lüderitz. Erſter Band. 1873. XLIII, 522 S. Zweiter Band 1883. LXXXII, 544 S. 8.

Der zweite Bd. a. u. d. T. Kritiſch-exegetiſche Einleitung in die Werke des Thomas v. K. nebſt einer reichen Blumenleſe aus denſelben. Mit fünfzehn Tafeln photolithographiſcher Nachbildungen handſchriftlicher Stellen.

Thomae Kempensis De Imitatione Christi libri quatuor. Textum ex autographo Thomae nunc primum accuratissime reddidit, distinxit, novo ordine disposuit; capitulorum argumenta, locos parallelos adiecit C. Hirsche. Berolini. 1874. Lüderitz. XXIV, 376 S. 8.

Digitized by Google

Die letzten Jahre haben uns vier größere Werke über die Imitatiofrage gebracht: ein holländiſches (Thomas à K. als Schrijver der Navolging van Christus gehandhaafd door O. A. Spitzen. Utrecht 1880), ein franzöſiſches (L'auteur de l'Imitation et les documents néerlandais par V. Becker, S. J. La Haye 1882) und zwei deutſche, die Schrift „Giovanni Gerſen" von Dr. C. Wolfsgruber (1880) und die vorliegende. Tritt Wolfsgruber für den vermeintlichen Benedictinerabt Gerſen ein, der nichts anderes als ein bloßer Name und in Wahrheit mit dem berühmten Kanzler Gerſon von Paris identiſch iſt, ſo erklären ſich die anderen Gelehrten für die Autorſchaft des Thomas von Kempen und ſie bringen zugleich ſo wichtige Beweismomente bei, daß die Frage fortan als erledigt gelten darf.

Die uns vorliegende Arbeit iſt die umfangreichſte. Sie umfaßt bereits zwei ſtarke Bände, und ein dritter ſteht noch in Ausſicht. Im erſten Abſchnitt wird das Erforderniß einer neuen Ausgabe der Imitatio dargethan, da die ſeit Sommal (1600) übliche Eintheilung der Capitel in Paragraphen und die vielfach noch hinzugefügte Eintheilung der Paragraphen in Verſe mangelhaft iſt und auch der Text in einem unzureichenden Zuſtand ſich befindet. In dem zweiten Abſchnitt wird die Interpunktion, der Reim und der Rhythmus in der Imitatio erörtert, bezw. nachgewieſen, und da die uns hier entgegentretenden Eigenthümlichkeiten bei keinem theologiſchen Schriftſteller vom Ende des Mittelalters ſo ausgeprägt ſich darſtellen wie bei Thomas von Kempen, wird der Schluß auf deſſen Autorſchaft gezogen. Der Interpunktionszeichen ſind es, abgeſehen von dem Fragezeichen, vier und ihre

Digitized by Google

Setzung beruht auf rhetoriſchen, nicht grammatiſchen Geſichtspunkten, ſie ſind m. a. W. Pauſenzeichen. Das Fragezeichen iſt Betonungszeichen. Jene Zeichen ſind in aufſteigender Reihenfolge 1) Komma, 2) Doppelpunkt, 3) Hakenpunkt, der ungefähr die Form eines umgekehrten Fragezeichens hat, 4) Punkt. Der näheren Begründung des Zuſammenſtimmens der Imitatio mit den unbezweifelt echten Werken des Thomas v. K. unter dem fraglichen dreifachen Geſichtspunkt iſt der dritte Abſchnitt gewidmet, und dieſer Theil umfaßt nicht bloß die zweite Hälfte des erſten Bandes, ſondern auch den ganzen zweiten Band. Der Abſchnitt wurde ſo ausgedehnt, indem der Verf. während der Arbeit und namentlich veranlaßt durch die Einwendungen Wolfsgrubers über den angeblichen Gegenſatz zwiſchen der Imitatio und Thomas v. K. zu einer eingehenderen Behandlung des Gegenſtandes ſich entſchloß. Es dürfte hier des Guten wohl etwas zu viel geſchehen ſein, zu viel wenigſtens in Beziehung auf den eigentlichen Zweck der Publication. Der Beweis der Autorſchaft des Thomas v. K. erforderte m. E. dieſe große Ausführlichkeit nicht. Doch wird die Gründlichkeit, mit der der Verf. hier zu Werke ging, nicht ohne heilſame Folge ſein. Das Vorurtheil von dem fraglichen Gegenſatz wird fortan um ſo eher aufgegeben werden müſſen. Ich beſchränke mich vorläufig auf dieſe Anzeige. Weiter werde ich auf die Publication nach ihrer Vollendung eingehen. Der dritte und letzte Band wird wohl nicht allzu lange auf ſich warten laſſen, da im zweiten und zwar mit Anführung der Seitenzahlen wiederholt auf ihn verwieſen wird.

Die vorliegende Ausgabe der Imitatio beruht, wie ſchon der Titel beſagt, auf engſtem Anſchluß an das

Digitized by Google

Autograph von Thomas. Die Eigenthümlichkeiten, die ſich daraus ergeben, ſind hauptſächlich folgende. Die Eintheilung der Capitel in Paragraphen iſt eine neue; die Verseintheilung, welche einige Ausgaben ſeit dem 17. Jahrhundert haben, fehlt gänzlich; dagegen ſind die einzelnen Zeilen numerirt. Das erſte Capitel des erſten Buches zerfällt z. B. jetzt in zwei Paragraphen, während die Sommal'ſche Ausgabe fünf hat. H. adoptirte ferner die Diſtinction des Autographs mit den bereits erwähnten Interpunktionszeichen und führte die einzelnen Linien ſtets bis zu einem Interpunktionszeichen fort, ſo daß jede Linie mit einem ſolchen ſchließt. Dieſes Verfahren ſoll Reim und Rhythmus ſtärker hervorheben, und zu dem gleichen Behufe iſt bisweilen auch innerhalb der Linie ein kleiner Zwiſchenraum gelaſſen. So ſtellt ſich in der neuen Ausgabe der Anfang von I. c. 15 folgendermaßen dar:

Pro nulla re mundi et pro nullius hominis dilecti-
[one aliquod malum est faciendum ¿ [1])
sed pro utilitate tamen indigentis,
opus bonum libero aliquando intermittendum est:
aut etiam pro meliori mutandum.

Der Text ſodann iſt durchgängig der des Autographs. Doch iſt die Orthographie die moderne, die Bücher III und IV nehmen die gewöhnliche Stellung ein, die ſie in den Ausgaben erhielten, während in dem Autograph unſer IV Buch vor III ſteht; die vielen Abkürzungen wurden natürlich aufgelöst. Am Schluß der Capitel werden endlich die wichtigſten Parallelſtellen angeführt,

---

1) Umgekehrtes Fragezeichen = Hakenpunkt.

Digitized by Google

das Argumentum des Capitels und zuletzt die Eintheilung der Sommal'ſchen Ausgabe angegeben.

H. hat ſich mit dieſer Ausgabe ein ganz entſchiedenes Verdienſt erworben. Doch läßt ſich die Frage aufwerfen, ob der Anſchluß an das Autograph ſelbſt bis zur Beibehaltung der Interpunktion desſelben gehen mußte. Die Frage wird nicht nothwendig zu bejahen ſein. Jene Interpunktion läßt allerdings den Reim und Rhythmus beſſer hervortreten. Aber ſie iſt zur Erkenntniß dieſer Eigenthümlichkeiten nicht nothwendig, und da die jetzt übliche auf einem ganz andern Geſetze beruht, ſo hat gewiß auch der Wunſch ſeine Berechtigung, es möchte dieſe, gleich der modernen Orthographie, zur Anwendung gekommen ſein. Doch iſt hier ein Urtheil ſchwer abzugeben. Andere Leſer werden der Originalinterpunktion den Vorzug geben. Zudem verdiente dieſe einmal in einer Ausgabe vor Augen geſtellt zu werden. Neueſtens wurde ſie zwar auch durch die von Ruelens veranſtaltete Facſimile-Ausgabe des Autographs (Leipzig, Harraſowitz 1879) zur Kenntniß gebracht. Aber dieſe Edition iſt dem gewöhnlichen Leſer nicht bloß ſchwerer zugänglich, ſondern in Folge der abgekürzten Schreibweiſe auch ſchwerer verſtändlich.

Funk.

10.

Die **Geſellſchaftsverfaſſung der chriſtlichen Kirchen** im Alterthum. Acht Vorleſungen von **Edwin Hatch,** Dr. theol. Vom Verf. autoriſirte Überſetzung der zweiten durchgeſehenen Auflage, beſorgt und mit Excurſen verſehen von D. A. Harnack. Gießen, Ricker 1883. VIII, 260 S. 8.

Ausgehend von der Thatſache, daß die Liebesthätigkeit in den chriſtlichen Gemeinden einen ſehr bedeutſamen Factor bildete, ſchließt der Verf. auf eine hervorragende Stellung der kirchlichen Verwaltungs- und Finanzbeamten. Da in Kleinaſien und Syrien die Finanzbeamten den Titel ἐπιμελητής und ἐπίσκοπος führten, folgert er weiter, daß auch die Vorſtände der chriſtlichen Gemeinden als Verwalter der kirchlichen Gelder den Namen ἐπίσκοποι erhalten haben, und da nach Juſtin die Opfergaben nicht privatim und direct den Nothleidenden, ſondern öffentlich und dem der Gemeindeverſammlung präſidirenden Beamten zu weiterer Vertheilung gebracht wurden, glaubt er den Grund gefunden zu haben, warum der Titel ἐπίσκοπος ſchließlich letzterem allein verblieben iſt. Urſprünglich, meint er, haben die kirchlichen Verwaltungsgeſchäfte in der Hand einer einzigen Claſſe von Beamten gelegen. Bald aber ſei mit Aufſtellung der Diakonen eine Theilung eingetreten und gemäß dieſer Entwicklung ſeien die beiden Claſſen in innigſter Verbindung mit einander geſtanden; die Epiſkopen und Diakonen werden faſt immer mit einander genannt. Erſt im nachapoſtoliſchen Zeitalter, zur Zeit Juſtin's, Polykarp's und der Clementinen, werde die Arbeitstheilung zwiſchen beiden Claſſen eine deutlich erkennbare, und zugleich trete eine ſtrengere und größere Unterordnung der Diakonen hervor, indem die Würde des Präſes, namentlich im Gegenſatz zu den gnoſtiſchen Umtrieben, ſich geſteigert und auch das Presbytercollegium, dem die Handhabung der Disciplin und Ausübung der Jurisdiction in Privatſtreitigeiten zugekommen ſei, über die Diakonen ſich erhoben habe. Was das Verhältniß der kirchlichen

Digitized by Google

Beamten zu den übrigen Gemeindemitgliedern anlange, ſo habe es primär nur in einem Vorrecht des Ranges beſtanden.

Das ſind die Hauptgedanken des vorliegenden Buches. Es mag dem Verf. das Zeugniß gegeben werden, daß er ſeine Theſe mit Scharfſinn und Gelehrſamkeit entwickelte. Aber ein eigentlicher Beweis iſt in ſeinen Ausführungen doch ſchwerlich zu finden. Die Folgerung, die aus dem Gebrauch des Namens *ἐπίσκοπος* gezogen wird, iſt ſchon an ſich fraglich, weil das Wort im profanen Sprachgebrauch zur Bezeichnung nicht bloß der Verwaltungs- und Finanzbeamten, ſondern auch der Richter u. ſ. w. angewendet wurde und die jurisdictionelle Thätigkeit bei den Biſchöfen im Alterthum ebenfalls von großer Bedeutung war. Geht man vollends auf den chriſtlichen Sprachgebrauch ein, ſo wird die Theſe noch mehr hinfällig. Faſt in keiner der Stellen, die S. 34 ff. angeführt werden, tritt bei näherem Beſehen der Verwaltungsdienſt der *ἐπίσκοποι* ſo hervor, als zur Begründung der Theſe nothwendig wäre. Ich verweiſe nur auf Just. Apol. I c. 65. 67, wo der „Vorſteher" doch mehr als Lehrer und Liturge denn als Verwalter der Opfergaben erſcheint. Auch die weiteren Beweiſe ſind nichts weniger als immer ſtringent. Es ſei namentlich auf das 5. Capitel: der Klerus und die Laien, hingewieſen.

Zum Beweiſe, daß das Verhältniß der Beamten zu den übrigen Gemeindemitgliedern primär nur in einem Vorrecht des Ranges beſtanden habe, verweist der Verf. S. 112 ff. auf die Praxis der Urkirche bezüglich des Lehrens, des Taufens, der Euchariſtie und der Disciplin. Allein „die Freiheit zu weiſſagen" im apoſtoliſchen Zeit-

Digitized by Google

alter ergibt bei dem charismatiſchen Charakter dieſer Thätigkeit ſchwerlich einen Beweis. Daß der zweite ſog. Clemensbrief eine Laienhomilie iſt, iſt ebenſowenig bewieſen als die Abhaltung der Homilie in Rom. Das Wort der apoſt. Conſtitutionen (VIII c. 31) über das Lehren von Laien endlich fällt nicht ins Gewicht, weil das Lehren überhaupt nicht ſo faſt durch die kirchliche Weihe als durch die kirchliche Sendung bedingt iſt. Was ferner die Feier der Eucharistie durch Laien betrifft, ſo vermag ich in den Ignatiusbriefen einen Beweis für ſie nicht zu finden. Da der Biſchof von Antiochien an der Mehrzahl der betreffenden Stellen ausdrücklich ſich auf Häretiker bezieht, wird er auch an den anderen bei der Ermahnung zur biſchöflichen Communion dieſen Gegenſatz vor Augen gehabt haben. Das Recht der Abſetzung der kirchlichen Beamten iſt nach I Clem. 44 allerdings nicht zu beanſtanden. Aber dasſelbe bezieht ſich doch nur auf ſolche Perſonen, die durch ihr Verhalten das Recht auf das Amt bereits verwirkt hatten. Die Ueberſetzung des *δικαίως* mit „anſtändigerweiſe" iſt ſchwerlich ganz correct. In der Taufe endlich begegnen wir allerdings einer Sacramentsſpendung, die eventuell wirklich durch Laien vorgenommen werden konnte. Ob aber dieſer einzige Punkt den Schluß des Verf. rechtfertigt, iſt eine andere Frage, und H. ſcheint dieß ſelbſt gefühlt zu haben, da er es auf Grund ſeiner Prüfung nur „wahrſcheinlich ſcheinen" läßt, daß den kirchlichen Beamten als ſolchen in der erſten Zeit nicht ausſchließliche Gewalten beigelegt worden ſind.

Entſprechend ſeiner Theſe glaubt der Verf. S. 131 ff., die Einführung in das kirchliche Amt ſei ganz analog

Digitized by Google

der Einführung in das bürgerliche Amt geweſen. Der Ritus der Handauflegung macht ihm zwar einige Schwierigkeiten. Er meint indeſſen ein Doppeltes beweiſen zu können: erſtens, daß dieſer Ritus kein ganz allgemeiner geweſen ſei und ſomit unmöglich als ein weſentlicher gegolten habe; zweitens, daß die Handauflegung in Anbetracht ihres ſonſtigen Vorkommens, nicht nur in der Kirche, ſondern auch bei den Juden, nicht für eine Handlung gelten konnte, durch welche beſondere und einzigartige geiſtliche Kräfte übertragen wurden. Letzterer Punkt mag hier unerörtert bleiben. Was aber den erſteren anlangt, ſo iſt das Beweisverfahren des Verf. offenbar unzulänglich. Die Handauflegung fehlt in den apoſt. Conſtitutionen VIII c. 4 keineswegs. Sie findet beim Biſchof nur nicht unmittelbar auf dem Haupt des Ordinanden, ſondern durch Vermittlung des auf dieſes gelegten Evangelienbuches ſtatt. Daß ſie als etwas Weſentliches galt, geht ſchon aus der Bemerkung derſelben Schrift III c. 10 hervor: die Laien dürfen deßhalb keine geiſtlichen Functionen verrichten, weil ihnen die Handauflegung mangle; und daß ſie auch bei der Conſecration des Biſchofs nicht fehlte, zeigt die Darlegung des Myſtikers Dionyſius De eccles. hierarch. V, 2. Daß Cyprian Ep. 55 den Ritus nicht erwähnt, hat lediglich nichts zu bedeuten, weil es ſich in dem Streit zwiſchen Cornelius und Novatian zunächſt nur um die Wahl, nicht um die weitere Einführung in das Amt handelte, und wie wenig die Handauflegung bei der Biſchofsweihe in Rom fehlte, zeigt die Art und Weiſe, wie Cornelius ſie bei ſeinem Gegner behandelt. Cornelius „verſpottet“ ſie allerdings, wenn man will. Aber ſein Spott verräth

Digitized by Google

mehr als irgend etwas Anderes das Gewicht, das dem Ritus beigelegt wurde. Die Handauflegung galt ihm bei ſeinem Gegner nicht an ſich, ſondern nur deßwegen als etwas Richtiges, weil bei Novatian die Vorausſetzung für ſie, die rechtmäßige Wahl, fehlte, und wenn ſie etwa unterlaſſen worden wäre, ſo würde das ſicherlich nicht als etwas Unweſentliches übergangen worden ſein. Im Gegentheil, wie Pacian ſpäter, freilich fälſchlich, ihren Mangel als den Invaſor beſonders belaſtend hervorhob, ſo hätte auch Cornelius den Punkt als recht gravirend betont. Die Momente zeugen alle gegen die Aufſtellung des Verf., nicht für ſie.

Wie wir geſehen, läßt der Verf. die Obergewalt der Biſchöfe im Gegenſatz zum Gnoſticismus aufkommen. Im Gegenſatz zu den novatianiſchen Streitigkeiten, meint er ferner, habe ſie ſich befeſtigt. Zur Zeit der letzteren, bemerkt er näherhin, ſei die Regel aufgekommen, nach der in einer Gemeinde immer nur ein Biſchof ſein ſollte. Da die römiſche Gemeinde beim Ausbruch des Conflictes bereits eine vollſtändige Organiſation beſeſſen habe, ſo habe ſich die Frage erhoben, ob es unter gewiſſen Umſtänden ſtatthaft ſei, in derſelben Stadt neben einer bereits beſtehenden Organiſation eine neue zu ſchaffen. Dieſe Frage ſcheine früher nicht aufgeworfen worden zu ſein, und in Kleinaſien, Syrien und Afrika ſei Novatian's Wahl eine Zeit lang für giltig gehalten worden. Aber mit dem Weitblick eines großen Politikers habe Cyprian die Folgen der Frage für die ganze Verfaſſung der Kirche erkannt und mit dem Gewicht ſeines Einfluſſes die Anerkennung der Wahl des Cornelius und die Verwerfung der Wahl des Novatian durchgeſetzt. Seitdem

Digitized by Google

habe in jeder Stadt, wer ein Glied der chriſtlichen Kirche ſein wollte, zu der feſtgeſchloſſenen Organiſation der Stadtgemeinde gehören müſſen (S. 102 f.). Die Thatſachen ſind indeſſen auch hier mißverſtanden, und der Überſetzer hat die Darſtellung des Verf. S. 252 mit Recht beanſtandet. Dieſelbe iſt aber nicht bloß zweifelhaft, ſondern entſchieden unrichtig. Es handelte ſich in dem novatianiſchen Streit gar nicht um die Frage, ob in einer Gemeinde nur ein Biſchof ſein ſollte. Die Einheit der Gemeinde iſt überall als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt, und die auswärtigen Kirchen nahmen nicht deßwegen eine ſchwankende Stellung ein, weil ſie zweifelten, ob nicht etwa auch ein zweiter Biſchof in Rom zuläſſig ſei, ſondern nur deßwegen, weil ſie eine Zeit lang nicht recht wußten, wer als der rechtmäßige Biſchof anzuerkennen ſei. Epiſkopat und Einheit der Gemeinde galten von jeher als identiſch. Demgemäß finden wir ſchon bei dem Vater, bei dem wir den erſten ſicheren Aufſchluß über die kirchliche Verfaſſung erhalten, den Ausſpruch, daß man nur als Glied der biſchöflichen Gemeinde Glied der Kirche ſei, nicht erſt 150 Jahre ſpäter bei Cyprian. Oder ſpricht ſich Ignatius nicht deutlich genug aus, wenn er den Trallianern ſchreibt, daß es ohne Biſchof, Presbyter und Diakonen keine Kirche gebe (3, 1), und daß nicht rein ſei im Gewiſſen, wer ohne jene etwas thue (7, 2)? Allerdings ſagt er nicht ausdrücklich, daß er nur e i n e n Biſchof in einer Gemeinde anerkenne. Aber kann denn ſein Gedanke in dieſer Beziehung auch nur einem leiſen Zweifel unterliegen? Der Verf. iſt freilich über die Zeit der Ignatiusbriefe vielleicht anderer Anſicht als Ref., wie namentlich ſeine Bemerkung über Po-

Digitized by Google

lykarp S. 43 verräth. Er ſpricht ſich über ſie wenigſtens nicht beſtimmt aus, wiewohl die Bemerkung S. 21 über die Tendenz der Briefe auf eine Übereinſtimmung hinweiſen dürfte. Aber wenn nicht 1 ½, ſind die Briefe jedenfalls 1 Jahrhundert älter als Cyprian.

Der Verf. drückt ſich über die Entwicklung von Epiſkopat und Presbyterat nicht mit aller wünſchenswerthen Beſtimmtheit aus. Dagegen hat der Überſetzer in ſeinen Analecten S. 229 ff. den Gedanken des Verf. näher erklärt und weiter begründet. Hienach hatten die chriſtlichen Gemeinden anfänglich eine doppelte Organiſation und die ſpätere Kirchenverfaſſung beruht auf Combination jener beiden Organiſationen. Die eine Organiſation betrifft die Scheidung der Gemeinde in Leitende und Geleitete, und ſie hat einen weltlichen oder natürlichen Charakter. Die andere iſt begründet auf den verſchiedenen Functionen, die in der Gemeinde auszuüben waren, der Armenpflege, dem Cultus, der Correſpondenz, m. a. W. der Oekonomie im weiteſten Sinne des Wortes, und ſie iſt chriſtlicher, bzw. religiöſer Art. In jener Beziehung führten die Vorſteher neben anderen Namen den Namen *πρεσβύτεροι*. Die Vorſteher der zweiten Kategorie hießen als Verwaltungsbeamte *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*. Die Combination der beiden Organiſationen begann in Rom ſeit Ende des erſten Jahrhunderts. Die Epiſkopen erhielten allmählig Sitz und Stimme in dem Presbytercollegium, mit der Zeit erlangten ſie das Präſidium, und ſchließlich wurde ihnen unter dem Einfluß der Zeitverhältniſſe eine förmliche Obergewalt zu Theil.

Die Aufſtellungen dürften ſich noch weniger bewähren als jene. Von einem ſtringenten Beweis aus den

Digitized by Google

Quellen iſt entfernt nicht die Rede. An ſich aber iſt die doppelte Organiſation nichts weniger als wahrſcheinlich, wenn man erwägt, daß ſie in kleinen, weil eben erſt ſich bildenden, Geſellſchaften beſtanden haben ſollte, während die chriſtlichen Gemeinden, als ſie größer wurden und ſomit eher eine doppelte Verfaſſung erwarten ließen, in der That nur eine aufweiſen [1]).

Funk.

11.

Arabiſcher Dragoman. Grammatik, Wörterbuch, Redeſtücke der neu-arabiſchen Sprache. Ein Handbuch für Reiſende in Aegypten, Paläſtina und Syrien, ſowie für Studierende der Arabiſchen Sprache. Von Dr. **Philipp Wolff.** Dritte gänzlich umgearbeitete Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1883. VI und 370 S. kl. 8.

Übungsbuch zu der hebräiſchen Schulgrammatik für Gymnaſien von J. **P. Baltzer,** Doktor der Theologie und Profeſſor am Königl. Gymnaſium zu Rottweil. Stuttgart. Verlag der J. B. Metzlerſchen Buchhandlung. 1884. VI und 146 S. 8.

Im Folgenden werden zwei Büchlein zur Anzeige gebracht, welche durch entſchiedene praktiſche Anlage und Brauchbarkeit für den Unterricht ſowie das Selbſtſtudium ſich auszeichnen. Das erſte, der arabiſche Dragoman, von unſerm, vielen Leſern der Q. Schrift bekannten, gelehrten und liebenswürdigen Dr. Wolff, früherem Stadtpfarrer in Rottweil, kommt nunmehr zum drittenmal auf

1) Es ſei auch auf die Beſprechung der Schrift durch C. Weizſäcker in der Theol. Litzg. 1883 S. 435 ff. verwieſen, die im ganzen ebenfalls ablehnend gehalten iſt.

Digitized by Google

den Büchermarkt, was ſchon allein, angeſehen den für einen beſchränktern Leſerkreis deſſelben beſtimmten Inhalt deſſelben, ihm zu nicht geringer Empfehlung gereicht. Der „Dragoman“ hat auch gegenüber ſeinem früheren Erſcheinen bedeutend an Inhalt und Umfang gewonnen, und es haben ihm neben der eifrigen Sorgfalt des Herrn Verfaſſers ſelbſt, zwei ſo namhafte Arabiſten wie Dr. Wetzſtein in Berlin, langjähriger Conſul in Damaskus und einer der gründlichſten Kenner der arabiſchen Schrift- und Vulgärſprache, und F. A. Klein, früher Pfarrer der arabiſchen Gemeinde zu Jeruſalem, der Auffinder des Meſa-Denkmals, dieſer auch in ihren Trümmern unſchätzbaren Reliquie des ſemitiſchen Alterthums, ihr Bemühen zugewendet. Mit der außerordentlich reichhaltigen Grammatik (Formenlehre und Syntax) durften Buch und Leſer natürlich nicht überladen werden, zumal da die Kenntniß des Neuarabiſchen zu vermitteln war, doch fehlt in den ſechs dafür beſtimmten Abſchnitten wohl nichts Weſentliches (S. 1—78), wenn der Stoff auch, bei den praktiſchen Zielen der Arbeit, ſehr zuſammenzudrängen war. Auch dem der arabiſchen Schriftſprache Kundigen begegnen eine ziemliche Zahl neuer Formen und Wörter, ſowie er anderſeits den Formen- und Wörterſchatz der überreichen Schriftſprache, die allerdings da und dort Abſchleifungen und Verkürzungen erlitten hat, wiederfindet. Den größten Raum des Buches hat das deutſch-vulgärarabiſche Wörterbuch in Anſpruch genommen, das von S. 81 bis 323 reicht. Es gibt in paſſender, reicher Auswahl die im täglichen Gebrauch der Converſation üblichen Worte, deren Ausſprache den correſpondierenden deutſchen Ausdrücken beigeſetzt iſt. Wir erachten dieß für einen entſchiedenen

Digitized by Google

Vorzug, da auch der der Schriftſprache Kundige einer Anleitung zur Kenntniß der volksthümlichen Pronunciation benöthigt, und wer die Volksſprache unmittelbar für täglichen Gebrauch ſich aneignen will, ſolcher Anleitung noch weniger entbehren kann. Man bemerkt hier Manches, was auch auf morgenländiſche Sitte und Auffaſſung einiges Streiflicht wirft. Vom Sterben der Chriſten und Juden gebraucht der Muhammedaner nicht das edlere mât, das er ſeinen Glaubensgenoſſen reſervirt, ſondern helik (הלך) er iſt fort, daraufgegangen. Sehr bezeichnend heißt ein Sünder auch: der ſich belaſtet oder ſich hat reiten laſſen, nämlich vom Böſen (murtakib); die lebhafte Phantaſie des Morgenländers nennt den noch heute, namentlich in Habeſch curſirenden Maria-Thereſien-Thaler abu shusha, d. h. Zopfvater, weil man die über dem Adler fliegenden Bänder für Haarbüſchel anſieht, den ſpaniſchen Thaler (Colonnad) auch Kanonenvater, abu medfa, weil die beiden Säulen auf demſelben als Kanonenläufe gelten. Eine Reliquie, auch Reſerve, Sparpfennig heißt dachira; und ein Mädchen ſagt: dieſer iſt mein dach., Reſervebräutigam, wenn ich keinen beſſern bekomme. Die von den Gläubigen ſtreng eingehaltenen fünf täglichen Gebetszeiten ſind: ṣalat esṣubh, Morgengebet (beim Morgengrauen), ṣal. edduhr Mittagsgebet, ṣal. el aṣr Nachmittagsgebet gegen 3 ½ Uhr, ṣal. el magrib gegen Sonnenuntergang, und das Abendgebet ṣal. el ashije, anderthalb Stund nach Sonnenuntergang. Gerne hätte ich dem Wörterbuch zwei Anhänge gegönnt, von denen der erſte die aus abendländiſchen Sprachen ins Arabiſche, der zweite die aus dem Arabiſchen in europäiſche Sprachen übergegangenen üblichere Ausdrücke enthielte. Der letztern ſind es über Vermuthen

Digitized by Google

viele, z. B. Admiral, Alkove, Sopha, Kabel, Arſenal, Karube, Ambra, Tarif, Gala, Kattun, Laute, Maske, Ziffer, Tara, Algebra, Mongibello, Miſchabel (die Bergrieſen, welche die M.-Roſa-Kette im Oſten ſchließen) und ſo viele andre Worte, die man nicht ſelten für gut deutſche, franzöſiſche, italieniſche, ſpaniſche hält. Der Dragoman ſchließt mit Redeſtücken, die ausſchließlich morgenländiſchem Leben entnommen ſind und empfiehlt ſich mit beſtem Recht Reiſenden in den vordern Orient, der ja immer häufiger aufgeſucht und bepilgert wird. Nicht minder können auch Studierende des Arabiſchen überhaupt ihre Kenntniſſe aus demſelben bereichern.

Das Uebungsbuch zur hebräiſchen Schulgrammatik für Gymnaſien von Prof. Baltzer iſt das nothwendige, ſchon früher in Ausſicht genommene Correlat zu der Grammatik desſelben Herrn Verfaſſers. Iſt der letzteren in unſerer Zeitſchrift, in den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, und in noch höherem Grade im Pädagogiſchen Archiv wegen ihrer mit der nothwendigen Gründlichkeit vereinigten Kürze, der in ihr zur Geltung gebrachten praktiſchen Geſichtspunkte, der durchweg beobachteten pädagogiſchen Bedürfniſſe und der präciſen Ausdrucksweiſe verdientes Lob geſpendet worden, ſo wird man ſolches auch dem Uebungsbuch nicht vorenthalten dürfen. Es ſchließt ſich überall eng an die Schulgrammatik an und iſt gewiſſermaßen die Probe auf deren praktiſche Anlage und Brauchbarkeit. Den Bedürfniſſen der Anfänger iſt nach aller Möglichkeit nachgekommen, von den elementarſten Leſeſtücken an bis zu größern ſelbſtſtändigen, mit guter Auswahl der Bibel entnommenen Abſchnitten hinauf. Dazwiſchen finden ſich überall in

Digitized by Google

ähnlich fortſchreitender Methode Ausdrücke zum Analyſieren und Punktieren, ſodann deutſche Abſchnitte zum Ueberſetzen ins Hebräiſche. Verf. darf mit Grund hoffen, daß ſeine Schulgrammatik aufs neue und endgiltig ſich an dem Uebungsbuch bewähren werde und beide immer mehr für das gründliche Erlernen der mit Religion und Chriſtenthum niemals veraltenden Sprache als hervorragend taugliche Hilfsmittel ſich erweiſen und verbreiten werden. Was für ein derartiges Buch noch beſonders ins Gewicht fällt, iſt der correkte, deutliche Druck ſowohl des Deutſchen als des Hebräiſchen, und das genau auf die Leſeſtücke zurückbezogene Wörterverzeichniß am Ende.

Himpel.

Nachtrag zu S. 4. Den neueſten Vertheidigern der Echtheit des Barnabasbriefes ſchloß ſich auch Dr. J. Sprinzl an in ſeiner „Theologie der apoſtoliſchen Väter“ 1880 S. 14—21.

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linſenmann, D. Funk, D. Schanz und Keppler
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundſechzigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1884.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Zur Erklärung des Hexaëmeron.

Von Dr. Anton Stára,
Pfarrer der Diözeſe Brünn.

II.

Herr Dr. Seiſenberger hat in der 2. Auflage ſeines Schriftchens (S. 16) die in der 1. A. ausgeſprochene Anſicht, daß die bibliſchen Schöpfungstage von Abend zu Abend und nicht von Morgen zu Morgen zu rechnen ſeien, zurückgenommen, und das mit Recht; denn der Text ſagt ganz klar „es wurde Abend und es wurde Morgen, Ein Tag“.

In der Beſorgniß, daß durch die (bloß) ideale Auffaſſung des bibliſchen Schöpfungsberichtes das Bibelwort an ſeinem Anſehen und ſeiner Geltung geſchädigt werden möchte (S. 95) hat S. es verſucht, die 34 erſten Verſe der Geneſis „ſtreng hiſtoriſch“ zu faſſen, er tritt ihr daher „nur exegetiſch“ entgegen, und ſcheint ihm das Ab-

Digitized by Google

gehen von der kirchlich-exegetiſchen Tradition bedenklich, da in der Kirche der erſte Bibelabſchnitt ſtets hiſtoriſch erklärt worden ſei; der hl. Auguſtin habe ſeine frühere Anſchauung, daß man den Bericht allegoriſch faſſen könne, ſpäter corrigiert" (S. 95) — [1]).

Hiezu iſt dreierlei zu bemerken: 1) die „kirchlich-exegetiſche Tradition" kann hier nicht maßgebend ſein, weil die „Idealiſten" wenigſtens ebenſo viele dogmatiſche und moraliſche Lehren aus dem Berichte zu ſchöpfen wiſſen, wie irgend ein „Hiſtoriker", und weil hier ſeit Copernikus und der feſteren Geſtaltung der Paläontologie offenbar Berührungspunkte aufgetaucht ſind, welche der gläubige Exeget der Jetztzeit gar nicht umgehen kann (mag er ſie nun concordiſtiſch verwenden oder ihnen idealiſtiſch ausweichen), während die Väter darüber nicht einmal eine Ahnung hatten [2])! 2) gehört denn der hl. Thomas nicht auch zur „kirchlich-exegetiſchen Tradition"? wie konnte denn er es wagen, von den „Hiſtorikern" abzugehen, und zu „allegoriſieren" [3])? Es dünkt mich aber auch irreführend, den Begriff „Allegorie" mit dem Begriffe „idealiſtiſche Auffaſſung" des Textes zu identificieren, denn alle Ausleger des Textes müſſen gewiſſe Parthien aus der „anthropomorphiſtiſchen" Gewandung in die Ideenſprache umſetzen, wie denn z. B. das Wort: „Gott ſprach" von jedem Exegeten in die Worte umgeſetzt werden muß: „der lebendige perſönliche Schöpfer wollte,

1) Das iſt nicht richtig geſagt, es müßte heißen „den ganzen Bericht", denn nur das hat Auguſtin corrigiert (ſ. Note 2 S. 181).

2) vgl. z. B. S. Thom. Summa theol. I. quæst. 74. art. 1. (de sufficientia septem dierum).

3) Vgl. die Note 2 S. 181.

Digitized by Google

daß . . . u. ſ. w.", aber es handelt ſich in unſerer Frage darum, ob nicht auch jene Parthien des Textes, welche eine reale Reihenfolge des Werdens der Geſchöpfe zu inſinuiren ſcheinen, ebenſo umgedeutet werden ſollen oder nicht? oder mit anderen Worten, ob wir im Texte durchwegs eine bloße „Allegorie" vor uns haben, welche als ſolche intendiert iſt, und welche alſo auch der Exeget als ſolche anzuerkennen und nach den Regeln der Hermeneutik auszulegen hat, oder — ob wir den planen Literarſinn zu Liebe unſerer etwaigen Einbildungen verlaſſen dürfen? Es iſt doch zwiſchen der Deutung einer anerkannten allegoriſchen Gewandung und zwiſchen der allegoriſchen Deutung eines planen Literarſinnes ein gewaltiger Unterſchied. Ich bin alſo hiemit der Meinung, daß der hl. Auguſtin ganz ſicher nur für einzelne Parthien des Textes ſeine frühere „allegoriſche" (idealiſtiſche) Auffaſſung „corrigiert" haben könne [1]). — 3) Wenn der bezüglichen „Retraktation" des hl. Auguſtin durch eine Verweiſung auf den Commentar des Pererius genügt wird, ſo iſt doch zu fragen, warum denn der hl. Thomas, der die „Retraktationen" des hl. Auguſtin ſicher gekannt hat, doch die (ideale) Auffaſſung des hl. Auguſtin nicht aufgegeben hat [2])?

---

1) Was ich ſo bloß vermuthet hatte, wurde mir durch die ſpätere Einſichtsnahme in das Werk »de genesi a. l«. zur Gewißheit — ſ. die folgende Note.

2) Es iſt durchaus unrichtig, zu behaupten, Auguſtin habe ſeine frühere „idealiſtiſche" Auffaſſung ſo corrigiert reſp. zurückgenommen, daß er nicht vielmehr an den zwei Hauptfundamenten ſeiner Auffaſſung des Textes feſtgehalten hätte, nämlich daß Gott in Einem Zeitmomente alles zugleich geſchaffen habe und daß das Sechstagewerk nach der ſucceſſiven Erkenntniß der Engel ſo eingetheilt und benannt

Digitized by Google

Hieraus dürfte es klar ſein, daß die „ideale“ Auffaſſung des Geſammttextes keinerlei kirchlich-exegetiſche

---

und zu deuten ſei. Hören wir die Correktur!

Retract. l. I c. XVIII. (t. III. p. 70) heißt es:

»Cum de genesi duos libros contra Manichæos condidissem, quoniam secundum allegoricam significationem scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem quae ibi dicta sunt accipi: volui experiri in hoc quoque negotiosissimo atque difficillimo opere (nämlich in der bloß allegoriſchen Durchführung des Geſammtberichtes) quid valerem; sed in scripturis exponendis tirocinium meum sub tantae sarcinae mole succubuit, et nondum perfecto uno libro ab eo quem sustinere non poteram labore conquievi. Sed in hoc opere (nämlich in dem Werke der Retraktationen) cum mea opuscula retractarem, iste ipse ut erat imperfectus venit in manus, quem neque edideram et abolere decreveram, quoniam scripsi postea XII libros, quorum titulus est de genesi ad litteram. In quibus multa quaesita potius quam inventa videantur, tamen eis iste nullo modo est comparandus«.

Er ſagt alſo, daß ihm als noch jüngerem Manne die Durchführung der bloß allegoriſchen Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten geſchaffen habe, und daß er ſich nicht getraut habe, weder dieſe Methode der Erklärung fortzuſetzen, noch auch die bloß hiſtoriſche Erklärung zu wagen; ſpäter habe er die letztere in 12 Büchern verſucht, und dieſes Werk ſei jenem unvollendetem Buche weitaus vorzuziehen. Es iſt offenbar, daß hiemit gar nichts Sicheres hinſichtlich des Inhaltes einer etwaigen „Correktur“ enthalten iſt; allein ebenſo klar iſt, daß man — wenn man die 12 Bücher de genesi ad literam nicht geleſen hat — zu folgendem Schluſſe verleitet wird: Der hl. Auguſtin hat als Presbyter, das Experiment gewagt, das Hexaëmeron (bloß) allegoriſch zu deuten: als Biſchof hat er 12 Bücher de genesi ad literam geſchrieben, und in ſeinen „Retractationen“ zieht er dieſes Wort dem erſteren bedeutend vor: er hat ſomit ſeine frühere allegoriſche Deutung (gänzlich) verworfen.

Läßt man das oben eingeklammerte Wörtchen „bloß“ aus, ſo wird unſere ganze heutige Streitfrage verſchoben; läßt man das Wörtchen „gänzlich“ aus, ſo kann man die 12 Bücher de genesi

Digitized by Google

Bedenken hervorrufen könne, aber jedenfalls wird ſie ihre Nothwendigkeit aus dem Texte beweiſen müſſen, wobei unter „Text“ auch alle ſeine Umſtände mitverſtanden werden müſſen, nämlich von wem und für wen dieſer Text verfaßt worden ſei? —

---

ad literam unmöglich geleſen haben! Man vergleiche nur folgende Stellen aus dem Werke »de genesi ad literam«: l. I. 1. 8. (p. 90) »Et cur ita dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram, et non dictum est: In pr. dixit Deus, fiat coelum et terra, et facta sunt coelum et terra: sicut de luce narratur, dixit Deus, fiat lux, et facta est lux? Utrum prius universitalitatis nomine coeli et terrae comprehendendum erat et commendandum, quod fecit deus, et deinde per partes exsequendum, quomodo fecit, cum per singula dicitur, dixit deus; id est, quia per Verbum suum fecit, quidquid fecit?« — l. I. c. 35. »Vespera autem in toto illo triduo, antequam fierent luminaria, consummati operis terminus non absurde fortasse intelligitur; mane vero tamquam futurae operationis significatio«. — l. IV. c. 27. (p. 152) .... »ut non eos (dies) illis (den jetzigen) similes sed multum impares minime dubitemus«. Er fällt in dieſem Kapitel wieder auf den früheren Standpunkt zurück, daß vielleicht jene ſieben Tage repetitione unius diei zu faſſen und zu zählen ſeien, und kommt wieder auf die Anſicht zurück, daß vesperae et mane recht gut auch in die Erkenntniß der Engel verlegt werden könne, und das ſei keine bloß allegoriſche Interpretation; er halte ſie feſt, bis irgend Jemand oder er ſelbſt etwas beſſeres finde, vgl. cc. 28 bis incl. 35, und noch l. V. c. 1—7; er beſteht feſt auf dem Satze: »omnia simul creata esse« (d. h. in ſeiner Deutung, daß alle Geſchöpfe auf einmal da waren). —

Es iſt nach dem Geſagten einleuchtend, daß der hl. Auguſtin ſeine „idealiſtiſche“ Auffaſſung des Textes in ihren Hauptgrundſätzen niemals „corrigiert“ habe!

Und vergleichen wir noch den hl. Thomas (l. c. q. 74. art. II, welches der Hauptartikel für unſere gegenwärtige Streitfrage iſt), ſo finden wir keine Spur bei ihm, daß ihm bekannt geweſen wäre, der hl. Augnſtin hätte ſeine „allegoriſche“ Deutung in dem von Dr. Seiſenberger nach dem Vortritte des „Pererius“ intendirten Sinne „corrigiert“.

Digitized by Google

Stellen wir uns nun auf den „rein exegetiſchen Standpunkt“ Hrn. S. und betrachten wir, mit welcher hermeneutiſchen Nothwendigkeit er uns zu ſeinen exegetiſchen Schlüſſen zwingen möchte.

V. 1. „Im Anfange ſchuf Gott den Himmel und die Erde. — Dieſer kurze Vers ſpricht drei große Wahrheiten aus, mit deren Erforſchung alte und neue Denker ſich vergebens abmühten: erſtens, die Welt iſt nicht ewig; zweitens, Gott exiſtirt vor und außer der Welt; drittens, die Welt iſt von Gott aus Nichts hervorgebracht worden“. — Sehr richtig; man muß aber gleich hier feſthalten, daß für jeden denkenden Leſer die Wahrheit dieſer drei Lehren aus dem übernatürlich mitgetheilten Factum der Schöpfung feſtſtehen ſoll. Der Berichterſtatter will alſo durch Mittheilung von Thatſachen lehren; ſollte er uns bloß religiöſe Wahrheiten haben lehren wollen, oder nicht auch vielleicht rein naturwiſſenſchaftliche, welche vielleicht erſt eine ſpätere Naturforſchung als wahr anerkennen oder die ſie vielleicht mit den ihr eigenthümlichen Mitteln niemals finden könnte? Das läßt ſich nicht im Voraus abweiſen, etwa mit dem Einwande, daß die ſ. g. „ſicheren Reſultate der Naturforſchung“ einem bedeutenden Schwanken ausgeſetzt ſind; denn einige von jenen Reſultaten ſind doch ganz ſicher wahr, und früher gar nicht oder ſehr unvollkommen bekannt geweſen; ſollten wir ſie alſo bei der Erklärung des Textes nicht verwerthen dürfen oder müſſen? — Hieraus ergiebt ſich die Möglichkeit irgend einer „Congruenztheorie“, wenn auch die bisher aufgeſtellten nicht befriedigt haben.

Lieſt man das 1. Cap. unbefangen durch, ſo drängt ſich der Gedanke unwiderſtehlich auf, daß der Bericht-

Digitized by Google

erſtatter einen Hergang ſchildern wolle; er will die Geſchichte des Werdens von dem, was die Menſchen irgend „Himmel und Erde“ nennen, erzählen, und das thut er, indem er die ganze Entwicklung in ſechs auf einander folgenden Zeiträumen befaßt, welche er „Tage“ nennt. Hr. S. will den Ausdruck „die Erde war wüſt und leer“ nicht durch das Wort „Chaos“ erklärt wiſſen, dieſe Schilderung ſei nur als Gegenſatz zur ſpäteren Ausſchmückung aufzufaſſen (S. 8); allein verſteht man hier unter „Chaos“ ein wirres Durcheinander mit den vom Schöpfer in daſſelbe gelegten Urkeimen aller Dinge, ſo daß ſich daſſelbe auf die gottgewollte Ordnung hin ent-entwickeln ſollte und entwickelt hat: ſo iſt dieſe Erklärung gewiß treffender, weil ja die Erde noch unter dem Ur-Waſſer war, und auch ſpäter, da ſie als „Trockenes“ an's Licht trat, mit großer Keimkräftigkeit begabt, alſo doch nicht „wüſt und leer“ war? Dieſe Erklärung dürfte um ſo zutreffender ſein, weil der Berichterſtatter unverkennbar ein Convolut vor ſich hat, aus dem nicht bloß die „Erde“, ſondern auch der „Himmel“ herausgeſtaltet wurde.

Hier taucht nun die Frage auf, ob es exegetiſch zuläſſig ſei, die Worte „Himmel und Erde“ im erſten Verſe nicht in einem weiteren Sinne zu faſſen, als es vorzüglich hinſichtlich der „Erde“ im Detailberichte geſchieht, d. h. ob der erſte Vers nicht als eine zuſammenfaſſende Ueberſchrift aufgefaßt werden könne oder müſſe? Hr. S. iſt dagegen (S. 7), man muß aber exegetiſch ganz dafür ſein, ſonſt müßte ja der Berichterſtatter geſagt haben: „Im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde und das Meer“? Der Sinn alſo der Darſtellung

Digitized by Google

iſt folgender: „Im Anfange hat der von der Welt verſchiedene perſönliche ewige Gott alles, was irgend zur Erde oder zum Himmel gehört, aus Nichts geſchaffen; aber alle dieſe Sachen waren nicht auf einmal da, ſondern ſie entwickelten ſich ſ o. — So alſo wurden Himmel und Erde und ihr ganzes Heer vollendet". Hätte der inſpirierte Berichterſtatter nicht auch im Detail nachweiſen wollen, daß die ſämmtlichen Dinge in dem, was Menſchen „Himmel und Erde" nennen, nur Geſchöpfe, alſo Nicht-Götter ſeien, ſo hätte er gleich auf's Paradies übergehen können; es iſt aber wahrhaft herrlich, wie er ſämmtliche Creaturen, die von den damaligen (und ſpäteren) Heiden göttlich verehrt wurden (Thiere, Geſtirne, Menſchen), als Nicht-Götter hinſtellt. —

Hinſichtlich der Schaffung des Lichtes, alſo auch der Beleuchtung in den drei erſten „Tagen", fordert der Text gebieteriſch, daß dieſes Licht der drei erſten Tage nicht das Sonnenlicht geweſen ſei; Hr. S. hat das mit allem exegetiſchen Rechte herausgefunden; Hr. Profeſſor B. Schäfer ſcheint uns hier, wie ſämmtliche „Idealiſten" die Sache zu leicht zu nehmen, und dem Texte Gewalt anzuthun; wie der hl. Thomas und ältere Exegeten vor ihm die Sache ſich zurechtlegten, darüber ſiehe Anm. 1. S. 197; die Neueren mögen bei der Theorie von Kant-Laplace ſo anklopfen, daß nicht gleich die Sonne als der allein lichtſpendende Factor erſcheine; der Vf. rathet auf eine Art elektriſchen Lichtes (S. 14): wir haben als Exegeten nur zu betonen, daß jede naturwiſſenſchaftliche Hypotheſe über die Entwicklung des Weltalls falſch ſein müſſe, in welcher kein Raum iſt für ein Licht vor dem Auftreten des Sonnenkörpers; und ſo tritt hier wirklich der

Digitized by Google

Fall ein, deſſen exegetiſche Möglichkeit wir oben vermuthet haben, nämlich daß der bibliſche Bericht einen Richtſtoß für die Naturforſchung abgeben könne. — Es mußte ja auch Moſes ebenſogut wie der einfältigſte Hebräer wiſſen, weil er es ſehen konnte, daß die jetzige Tageslichte von der Sonne herrühre: und doch erzählt er von einem Lichte vor Erſchaffung der Sonne!

Von S. 16 bis 21 unterſucht Seiſenberger die „Länge der Schöpfungstage“ und befindet mit Recht, daß der Text die drei erſten Tage nicht als unſere jetzigen von der Sonne abhängigen 24ſtündigen Tage anſehe, daher ſeien wegen des Parallelismus (ich möchte ſagen, wegen des gleichbleibenden Ausdruckes jom-Tag) auch die drei folgenden Tage ähnlich zu faſſen; allein wenn er (S. 17) ſagt, daß auch dieſe drei Tage „gleiche Länge“ mit den erſten drei Tagen haben, und wenn er für jeden der Schöpfungstage eine größere Länge fordert, als ſie unſeren jetzigen Tagen zukommt: ſo hat er dafür im Texte nicht die mindeſte Stütze, denn der gleichmäßige Ausdruck für alle ſechs Tage iſt freilich „es wurde Abend und es wurde Morgen“, allein es ſind ja eben nicht jetzige Tage gemeint, in welche der Berichterſtatter dieſes Sechstagewerk befaſſet, ſondern Zeiträume, deren Aufgänge und Abſchlüſſe er „Tage“ nennt, weil ſeine Gotteswoche ein Vorbild der Menſchenwoche ſein ſollte; man wird darum am beſten thun, hier weder von „längeren“ noch von kürzeren Tagen ſondern nur von andere n Tagen als den jetzigen zu reden.

Hinſichtlich der ſog. „oberhimmliſchen Waſſer“ zwingt der Text durchaus nicht, etwas anderes als das dunſtförmige Waſſer darunter zu verſtehen, und mit Hrn. S. (S. 26) zu vermuthen, es ſei „irgend ein Stoff da-

Digitized by Google

mit gemeint, aus welchem Geſtirne gemacht worden wären, ohne daß er jedoch in dieſen Bildungen aufgieng, weil denn doch (nach Pſ. 148, 4 und Dan. 3, 60) noch immer obere Gewäſſer exiſtieren müſſen"; es heißt ja doch V. 9 ganz klar, daß die Waſſer unter dem Himmel das „Meer" ſind?

Die richtige Auffaſſung dieſer Sache ſcheint vielmehr dieſe zu ſein: Gott gründete eine feſte ſcheidende Wand zwiſchen dem Meere und den dunſtförmigen Waſſermaſſen, die Er durch dieſe Decke, welche ſich am (beſonders am orientaliſchen) Himmel als ein ſcharf abgegrenztes Gewölbe darſtellt, nach Seinem Willen zuerſt in Wolkenform, dann als Regen herabläßt oder hindurchläßt; vom beſchriebenen Bogen hinauf beginnt der „Himmel" mit allen ſeinen „Vorrathskammern" an Regen, Hagel, Blitzen u. ſ. w., und in dieſen Bogen hinein ſetzte Gott dann ſpäter Sonne, Mond und alle Sterne zum Nutzen der Erde. — Mit dieſer Deutung vertragen ſich alle Parallelſtellen, welche Hr. S. citiert; wenn er aber (S. 25) gegen Knobel (der freilich den „gegoſſenen Spiegel" zu ſehr preßt) geltend macht, daß ja auch der „oberflächlichſte Beobachter ſehe, wie die Wolken unter der ſcheinbaren Veſte ſchweben", ſo iſt das unrichtig geſagt, denn auch der ſchärfſte Beobachter kann nicht ſagen, aus welcher Höhe herab die Wolken jenen ſcheinbar feſten Bogen durchbrechen. Auch die einzige Stelle, welche man gegen unſere Deutung aufrufen könnte, nämlich Koheleth I, 7., in welcher der weiſe König vom Kreislaufe des Waſſers ſpricht, beweiſt nichts, weil er nicht ſagt, daß der Prozeß der Verdunſtung und des Niederſchlages bloß unter der Himmelsdecke vor ſich gehe, es bleibt alſo dabei,

Digitized by Google

daß nach dem Texte . . die Wolken zum „Himmel“ gehören [1]). Und nun nehme man die herrliche Lehre hinzu, welche auch der oberflächlichſte Leſer aus der Form dieſer Darſtellung ſich abziehen konnte, nämlich: „Wenn der Ewige die Himmelsdecke verſchließt, ſo daß es nicht regnen kann, ſo muß alles verdorren; der Ewige iſt alſo nicht bloß Schöpfer ſondern auch Erhalter der Pflanzenwelt, vom Himmel aus beſtimmt Er die Witterung“.

Beim Kapitel über die „Urzeugung“ (S. 32—35) thut der Vf. Herrn Häckel viel zu viel Ehre an, und möchte auch der Satz zu beanſtanden ſein, daß „theologiſch“ der Lehre von der Urzeugung an ſich kaum etwas entgegenſtehe, da ihr doch die naturwiſſenſchaftlich erwieſene Wahrheit entgegenſteht, daß es keine „Urzeugung“ gebe, daß man alſo auch dieſes Unding nicht in den bibliſchen Schöpfungsbericht hineintragen dürfe. Die Auffaſſung, welche ſich mit dem bibliſchen Berichte verträgt, nämlich daß die neugeſchaffene Erde für alle Pflanzen (und Thiere) die vom Schöpfer in ſie gelegten „Keime“ in ſich trug,

---

1) Vgl. Thom. I. g. 66. art. 1. »sub coelo etiam aër includitur«.

Ibid. art. III. »Sed contra est, quod Strabus dicit, quod cum dicitur: In principio c. D. c. et t. coelum non dicit visibile firmamentum, sed empyreum id est igneum« (statim factum et angelis repletum) ibid. quaest. 68. art. 2. Basil. in Hexam. »Hoc non dicitur, quod aquae sint rationales creaturae, sed quia consideratio earum prudenter sensum habentibus contemplata glorificationem perfecit creatoris«.

August. (de gen. ad lit. l. II. c. IV). »Ergo ex aëre, qui est inter vapores humidos, unde superius nubila conglobantur et maria subterfusa, ostendere ille voluit esse coelum inter aquam et aquam. Hanc ego diligentiam considerationemque laude dignissimam judico«. (!)

Digitized by Google

beſagt — indem ſie nach der Lehre von dem Nichtvorhandenſein einer Urzeugung gedeutet werden muß — ſie beſagt, daß für die Pflanzen die organiſchen Zellen, für die Thiere die Eierchen, für beiderlei alles nach Hauptarten vom Schöpfer in die Erde gelegt waren; und ſo iſt das Wort zu verſtehen: „Die Erde bringe hervor!“ — Die Theologie hat hier der Naturwiſſenſchaft dankbar zu ſein, und ſoll eine ſo ſtarke Poſition einem religionsfeindlichen „naturwiſſenſchaftlichen“ Schwindel nicht ausliefern.

Sehr intereſſant für die Beurteilung des exegetiſchen Standpunktes iſt die folgende Ausführung (S. 50): „Der nächſte der Fixſterne iſt nicht weniger als 8 Billionen Meilen von der Erde entfernt. Das Licht derſelben kann daher nicht in einigen Stunden oder Tagen zur Erde gelangen, obgleich es in einer Sekunde 42000 Meilen durchfliegt; ſelbſt ein paar Jahre genügen nicht. Da aber die Sterne am 4. Tage geſchaffen wurden, um neben Sonne und Mond für die Erde zu leuchten, ſo müſſen ſie auch ſchon an dieſem Tage ihr Licht auf die Erde haben fallen laſſen, ebenſo am 5. und 6. Tage. Damit verträgt ſich eine 24ſtündige Dauer dieſer Schöpfungstage nicht. Adam hätte, wenn dieſe Tage den jetzigen glichen, im erſten und zweiten Jahre ſeines Lebens nur ein paar Planeten ſehen können, die er ſeinen Nachkommen doch nicht als Heer bezeichnen konnte“ (Gen. 2, 1).

Genauer gerechnet, hätte dann Adam erſt im ſechsten Jahre den nächſten Fixſtern geſehen, die anderen bedeutend ſpäter; warum nicht? er lebte ja ſehr lange. — Aber wo ſagt denn der Text, daß dieſer Bericht von Adam herrühre? dieſer Text rührt ja von Moſes her, der

Digitized by Google

den Adam gleich ins fertige Prachtgebäude hineinverſetzt! Man laſſe doch die unhaltbare Vorſtellung fallen, daß unſerem Ahnherrn, der nur kurze Zeit im Paradieſe war, mehr geoffenbart worden ſei, als daß alles Sichtbare im Himmel und auf Erden vom Ewigen aus nichts in 6 Hauptwerken geſchaffen worden ſei, und daß nur Er allein als Gott anzubeten ſei; dieſes und die eigenen Erlebniſſe des erſten Menſchenpaares, namentlich Paradies, Sündenfall, Verheißung einer Erlöſung, Trübung des Schöpfungsgedankens, Verſchlechterung des Menſchengeſchlechtes — das bildete (mit den ſpäteren mündlich weiter gegebenen Nachrichten in dem Familienkreiſe des Noah) den Grundſtock der Urtradition, welche ſich bloß mündlich fortpflanzte, und an dem Gottesdienſte der „Söhne Gottes", namentlich an den Opferaltären ihre praktiſche Stütze hatte; die Völker nun giengen in ihren geiſtigen Führern je nach ihrem größeren oder geringeren Abfalle von der Urtradition oder Idee eines einzig-einfachen überweltlichen Schöpfers zur Erklärung des Details über; es läßt ſich aber noch ſagen, daß zu Moſes Zeiten von Aegypten bis Aſſyrien hinaus ſchon die Buchſtabenſchrift verbreitet war, daß alſo der Bericht des Moſes wenigſtens ſeit Phul's Zeiten dem großen Leſer- und Forſcherkreiſe der verſchiedenen heidniſchen Prieſtercollegien immerhin bekannt ſein konnte, daß ſie ihn alſo je nach ihren ſchon mehr oder minder eingewurzelten Grundauffaſſungen „bearbeiteten", wozu noch kommt, daß wir nirgends in der Bibel leſen, die Israeliten ſeien verpflichtet geweſen, die Lehren Moſis irgend zu verheimlichen. Hieraus möchte ſich doch ergeben, daß man hinſichtlich ähnlicher Traditionen bei den Heiden recht ſorgfältig auf das Alter und die Quellen bezüglicher

Digitized by Google

Berichte Rückſicht nehme; doch kehren wir zu unſerem Texte zurück!

Die exegetiſche Notwendigkeit, wegen der Fixſterne die drei letzteren Tage der Schöpfungswoche länger zu machen, liegt ganz anderswo, nämlich darin: Moſes ſagt einfach, daß der Schöpfer in den Himmelsbogen „auch die Sterne“ geſetzt habe zum Dienſte der Erleuchtung der Nacht u. ſ. w.; er ſpricht von ihnen gleichſam nur ſo nebenbei; es ſind bloß „Dingerchen“, welche alſo vom vernünftigen Menſchen nimmermehr anzubeten ſind: das iſt ſein Proteſt gegen den damals ſo ſehr verbreiteten Aſtrakultus! —

Allein wenn man ſich damit begnügen wollte, daß nur dieſes durch den Text ausgedrückt ſei, ſo wäre das wahrlich zu wenig, denn Moſes ſagt ja (II. 1): „Auf dieſe Weiſe wurden Himmel und Erde vollendet und all ihr Heer“ (vulgata: und all ihr Schmuck); daß er darunter auch die ihm ſichtbaren Sterne, überhaupt alle Sterne verſtand, welche irgend von Menſchen geſehen werden konnten, alſo auch namentlich die Fixſterne am prachtvollen ſüdlicheren Himmel, kann keinem Zweifel unterliegen; da er nun den Adam in dieſe Herrlichkeit eintreten läßt, ſo hat dieſer nach ihm ſchon dieſelben Fixſterne im Paradieſe geſehen; darin beſteht die exegetiſche Notwendigkeit, die drei letzteren Tage als längere Zeiträume zu faſſen, nicht in einem Berichte des Adam. —

Hierin dürfen wir abermals einen Anknüpfungspunkt für irgend eine „Congruenz-Theorie“ erblicken, ſogar einen Richtſtoß für eine rein naturwiſſenſchaftliche Wahrheit, nämlich daß der Menſch auf Erden erſt auftrat, als die Fixſterne ſchon ſichtbar waren. Es erübrigt noch,

Digitized by Google

die ſchwierige Frage zu beleuchten, ob denn der Text geſtatte „die ſechs Tage“ ineinander zu ſchieben, d. h. ob der Vſt. ſo verſtanden werden wolle, daß vor Abſchluß irgend eines Tages ſchon ein weiteres Werk begonnen habe, daß alſo Urſprünge von Dingen, die auf verſchiedene Tage vertheilt erſcheinen, zumal waren? —

Es will mich bedünken, daß der Text dergleichen nicht einmal andeute; denn die Einrede, daß ja jeder verſtändige Beobachter, alſo gewiß auch Moſes, bemerken konnte, wie ſich die Pflanzen- und Thiergeſchlechter auch heutzutage neben einander entwickeln, daß ſie alſo miteinander in ihrem individuellen Auftreten zugleich ausgeſtaltet worden ſeien: dieſe Einrede beſagt nichts, weil der Vſt. dieſe Urſprünge ſo in die Urzeit zurückverlegt hat, daß die geſchaffenen Pflanzen in ſich den Samen fortwährender Entwicklung haben, ſo wie auch über die Thiere der Segen der Fruchtbarkeit (was mit anderen Worten daſſelbe iſt und die natürliche Beobachtung vorausſetzt!) ausgeſprochen wurde. Die richtige Deutung dürfte alſo die ſein, daß der Vſt. ſagen will: „alle Pflanzen, welche irgend gedacht werden können, ſind erſchaffen worden zur Ausſchmückung der Erde, und das war das Mitwerk des dritten Tages; alle Waſſer- und Flugthiere ſind erſchaffen worden, und das war das Werk des fünften Tages; alle Landthiere ſind erſchaffen worden, und das war das Werk des ſechsten Tages“. — Der Vſt. nimmt alſo immer alles zuſammen, was zu derſelben Gattung des Organiſchen gehört, und wie es ſich theils nach der Natur der Sache theils nach der immer ſteigenden Vervollkommnung vorausſetzt. — Man darf hierin ſicher einen feſten Anknüpfungspunkt für irgend eine richtige

Digitized by Google

ideale Auffaſſung des Berichtes finden, und möchte hier Hr. S. als „Exeget“ (wir ſagen das mit großer Achtung, nicht ironiſch) den Tadel verdienen, daß er das Licht, welches der hl. Thomas uns aufgeſteckt hat, für die Erklärung wenigſtens dieſer Seite des Berichtes als wie nicht vorhanden betrachtet! —

Es dürfte nun erſichtlich ſein, daß in dem Büchlein des Hrn. S. keineswegs „nur exegetiſch“ vorgegangen werde, und daß auch die verſuchte Concordiſtik gegen die ideale Auffaſſung ungerecht wird; Hr. S. iſt vielfältig auf den unhaltbaren Standpunkt der älteren Concordiſtik zurückgefallen: allein ſeine Schrift iſt ganz geeignet, die Punkte herauszuſtellen, welche zu einer richtigen concordiſtiſchen Deutung des Textes führen können, und deswegen habe ich die Kritik derſelben ſo breit anlegen zu müſſen vermeinet: im folgenden werde ich mich knapper beſcheiden.

Es war mir ein wahres Labſal, daß ich aus der oben erwähnten Schrift des Hrn. Dr. Gutberlet entnehmen durfte, daß er ganz und gar für die Art der concordiſtiſchen Erklärung eintritt, welche ich in dieſen Zeilen befürworte, nehmlich für die Verwerthung der ſicheren Reſultate der jetzigen Naturforſchung im Einklange mit der idealen Auffaſſung des Textes; es war mir das ein Labſal, weil ich meinte, nicht irre zu gehen, wenn ich dieſen außerordentlichen philoſophiſchen Verſtand auf meinen Wegen einherſchreiten ſehe, ohne daß wir von einander etwas wußten.

Betrachten wir folgende Stellen: (S. 179) . . „ich gebe zu, daß die concordiſtiſche Faſſung durch die ideale eine Vertiefung und Ergänzung erfahren kann, und die

Digitized by Google

ideale ſich nicht excluſiv gegen erſtere ſtellen darf". (S. 181) . . „die ſinnigen Gedanken, welche die idealiſtiſche Faſſung bietet, wollen wir gerne mit der Concordanz verſchmelzen" . . . (S. 183) „die ideale Auffaſſung hat gar keinen Grund, ſich mit der concordiſtiſchen in Oppoſition zu ſetzen, ſondern allen Grund, ſich durch ſie ein feſtes Fundament zu ſetzen" u. ſ. w. — ſo geht das durchaus auf das hinaus, was ich in dieſen Zeilen anſtrebe.

Doch hat Hr. G. dieſe „Verſchmelzung" nicht ſelbſt verſucht, ſondern nur gezeigt, daß ſie recht wohl eintreten könnte und ſollte, es lag dieſes aber außerhalb ſeiner damaligen Aufgabe, die Gebildeten durch feſtgeſtellte Punkte über die ganze Frage ſo zu orientiren, daß ſie durch die Reſultate der modernen Naturforſchung an dem hl. Texte nicht irre würden, und dieſe ſeine Aufgabe hat er glänzend gelöſt.

Auch das vortreffliche, großartig angelegte und großartig durchgeführte „Buch der Natur" von Lorinſer bewegt ſich auf den von uns gewünſchten Pfaden der Auslegung; im II. Bd. (S. 267—287) wird die „Verſchmelzung" weitläufig verſucht, und mit einem Citat aus dem ſehr gut geſchriebenen Artikel „Schöpfung" in der 3. Auflage der Regensburger Allg. Real-Encyclopädie eingeleitet.

All' das Geſagte im Auge behaltend, aber auch deſſen Kenntniß bei jedem Beurtheiler meiner nun folgenden Paraphraſe des hl. Textes vorausſetzend, lege ich ſie im folgenden vor.

III.

„Höre Israel! Jahve, dein Gott, der dich aus

Egypten geführt hat, iſt der einzige wirkliche Gott! Er allein iſt der Schöpfer der Welt: Du ſollſt nichts außer ihm Seiendes wie einen Gott verehren! —

Ich werde dir und deinen Nachkommen und allen Heidengeſchlechtern den Urſprung des Menſchengeſchlechtes und das Werden deines Volkes ſo erzählen, wie es mir Jahve, der mich zu deinem Erlöſer aus harter Sklaverei, eingedenk ſeiner Verheißungen an unſeren Stammvater Abraham, beſtimmt und beglaubigt hat, eingegeben hat [1]).

Zuerſt hat der von ſich ſelbſt ſeiende, ſeiner ſelbſt immer ſelig bewußte Ewige in und mit der Zeit Himmel und Erde und alles, was daran und darin iſt, nach ſeiner Allmacht und Weisheit bloß durch ſeinen Willen aus dem Nichtſein in das von ihm unendlich verſchiedene, jedoch wirkliche Sein gerufen: Er wollte, und es ward, und wie Er es wollte, ſo ward es.

Er wollte aber nicht, daß der von Ihm in's Sein gerufene Stoff gleich auf einmal in der Geſtalt erſcheine, die wir jetzt als das von einem Allweiſen herrührende Uhrwerk, wenigſtens in ſeinen Haupträdern erkennen und anbetend bewundern müſſen [2]); ſondern Er hat gar vielerlei Stoffen Geſetze urſprünglich eingeprägt, nach

1) Weiß jemand eine Berufung des Moſes auf die ihm überkommen „Urtradition" in dieſe Paraphraſe geſchickt einzuflechten, ſo ſoll er's verſuchen; überlieferte „Rudimenta" müſſen zugegeben werden, aber es dünkt mich einfach lächerlich, aus einer allenfalls vorhandenen ſchriftlichen (?) Urkunde des Handels zwiſchen Abraham und dem Cheti um den Preis der Begräbnißhöhle Machpelah den im Texte vorliegenden ſehr diplomatiſch durchgeführten Kaufproceß herausklügeln zu wollen! Die Darſtellung iſt ein Meiſterwerk; allein im Kaufcontrakte konnte ſie niemals vorkommen. —

2) Vgl. Lorinſer „Buch der Natur".

Digitized by Google

welchen ſie unter Seiner ſteten Leitung die in ſie gelegten Kräfte fruchtbar zum ſchließlichen Auf- und Ausbaue des von ihm beabſichtigten Weltgebäudes verwenden ſollten: wie Er den Stoffen die Theilung zur zweckmäßigen und ſchönen Ordnung eingeprägt hat, ſo mußten ſie ſich nach und nach entwickeln.

Erſtens alſo wollte Er, daß der Lichtſtoff [1]) als ſolcher ſich geltend mache, und durch ſein Erſcheinen das Werden der Ausgeſtaltung der nicht lichthältigen finſteren Stoffe beleuchte: die Lichtkörper, welche wir jetzt ſehen — Sonne, Mond und Sterne — haben ſich auf Geheiß Jahve's erſt nach und nach zur jetzigen Leuchtordnung entwickelt: Licht und Wärme, Finſterniß und Kälte, wie ſie damals waren, ſind Werke Jahve's.

1) Es dürfte den Leſer gewiß ſehr intereſſieren, zu erfahren, daß der Gedanke, zuerſt ſei der Lichtſtoff erſchaffen worden, und erſt am 4. „Tage" erſcheine er als ein an Sonne, Mond und Sterne gebundener, durchaus kein bloß moderner iſt, denn ſchon der hl. Thomas, vor ihm (Pſeudo-)Dionyſius und vor dieſem der hl. Auguſtin ſpricht ihn aus, wobei zu merken iſt, daß dieſe drei bewunderungswürdigen Denker nach dem damaligen Stande der Naturwiſſenſchaft doch nur — durch die Gewalt des Textes bezwungen — wohl inſtinktartig das Richtige ahnten, aber doch nur mit einem Worte ſpielten, weil ſie ein ſtoffliches Licht vor dem Auftreten der Sonne nicht aufzuzeigen vermochten.

Cf. Thom. I. 2. 67. art. II. »Duo corpora non possunt simul esse in eodem loco; sed lumen est simul in aëre. Ergo lumen non est corpus.« Ibid. art. III. »Lux est quaedam qualitas« Ibid art. IV. »Sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.« Ibid. quaest. 70. art. I. »Si lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere, quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam, quarto autem die attributa est luminaribus determinativa virtus ad determinatos effectus, sicut dicit Dionysius c. 4 de div. nom., quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.« (!) Cf. August. de gen. ad lit. I. 23. 24.

Digitized by Google

Und all das war Seiner Weisheit höchſt angemeſſen.

Zweitens ſchieden ſich die übrigen Stoffe auf das Geheiß Jahve's in das, was die Menſchen Himmel und Erde nennen; zwiſchen beiden macht der blaue Himmelsbogen die Grenze; unterhalb dieſes Bogens entwickelte ſich nach dem Willen Jahve's die Erde, welche Er zum Wohnorte des Menſchengeſchlechtes und zum Schauplatze Seiner übernatürlichen Gnadenerweiſungen einrichten wollte: oberhalb dieſes Bogens ließ Er die Lichtkörper nach Seinem Willen ſich weiter entwickeln, und von dort aus ſendet Er noch heute Blitzſchrift, Donner und Regen. —

Die Luft und die Witterung ſind das Werk Jahve's.

Drittens ſchieden ſich die Stoffe, aus denen Er unſere Erde bilden wollte, in trockenes Land und in das Meer; das trockene Land brachte in der ihm von Jahve eingeprägten Keimkräftigkeit zuerſt die Pflanzen hervor als Schmuck und Duft der Erde und als Vorausſetzung der Nahrung der ſpäter geſchaffenen Thiere.

Alle Quellen, alle Ströme, alles Waſſer — jeder Grashalm, jede Blume, jeder Baum, alle Pflanzen ſind das Werk Jahve's; läßt Er aber nicht regnen, ſo verdorren ſie alle, und Thiere und Menſchen verderben: Jahve iſt nicht bloß der allmächtige Schöpfer, ſondern auch der erbarmende höchſt gütige Erhalter von Allem, was auf Erden athmet und lebet.

Viertens ſetzte Jahve die jetzige Beleuchtung der Erde durch die Sonne bei Tage, und durch Mond und Sterne bei Nacht feſt.

Sonne, Mond und Sterne ſind nach ihrer Leuchtkraft, nach ihrer Abwechſelung (Bewegung) und nach jeder irgend

Digitized by Google

denkbaren ihnen eigenthümlichen Eigenſchaft, das Werk Jahve's.

Fünftens ließ Jahve alle in allen Gewäſſern lebenden Thiere und die Vögel in der Luft erſcheinen.

Alle Waſſerthiere und alle Vögel ſind das Werk Jahve's.

Sechstens brachte die Erde auf Geheiß Jahve's mittelſt der in ſie gelegten (ſpezifiſch verſchiedenen) Keime (Eier) ſämmtliche Landthiere hervor.

Es giebt gar kein Landthier, das nicht ein Werk Jahve's wäre.

Und all' das war Seiner Weisheit höchſt angemeſſen.

Nach Erſchaffung der Landthiere ſchloß Jahve, der in ſich geiſtiges abſolutes Lebensmeer iſt [1]), das Ganze ab, indem Er den Vater des ganzen Menſchengeſchlechtes in vollendeter Form herſtellte [2]), beſtehend aus einem

---

1) Der durch »faciamus« nur ſehr karg — und ſtrittig — angedeutete Hinweis auf eine Mehrperſönlichkeit in Gott wird ſich wohl kaum anders geben laſſen?

2) Die Darſtellung im Texte iſt ſicher anthropomorphiſtiſch und will dadurch auf das Kunſtwerk des menſchlichen Leibes und darauf hingewieſen werden, daß der Menſch kein Naturgebilde und von den Thieren verſchieden ſei. Real genommen würde der Hergang ſo zu denken ſein, daß, wie jetzt dem Embryo die Seele einerſchaffen wird, ſo damals der durch die Allmacht Gottes auf einmal vollendete männliche Leib gleichſam als Embryo für den Augenblick der Einerſchaffung der Seele aufzufaſſen wäre. Es iſt hier offenbar ein ſtarker Richtſtoß für eine verſtändige Naturforſchung durch die Offenbarung gegeben. Ich erlaube mir, hier aufmerkſam zu machen, daß der hl. Auguſtin (de gen. ad lit. c. 12—29) weitläufig die Frage unterſucht, wie der Körper Adams geſchaffen worden ſei, und daß er zu dem Reſultat kommt, es ſei recht gut denkbar, Gott habe dieſen Leib ebenſo auf dem Wege der Entwicklung wie die Pflanzen und Thiere (nämlich keimartig) hervorgebracht. — „Denkbar“ iſt dieſe Sache

Digitized by Google

irdiſch ſtofflichen Leibe und einer unſterblichen Seele, die in ſich das Ebenbild Gottes nach Weisheit und Heiligkeit darſtellen ſollte, und dieſen beſtellte Jahve zum Herrſcher über alle Geſchöpfe auf Erden unter der Bedingung, daß er Ihm als einzig wirklichem Gotte gehorſamen und dadurch der ewigen Glückſeligkeit theilhaftig werden ſollte.

All' das unter dieſen ſechs Hauptwerken begriffene Hervorgehen aller Geſchöpfe im Himmel und auf Erden war der allmächtigen Weisheit angemeſſen, ihrem heiligen Wollen ganz entſprechend, gut, ganz gut.

Damit aber im Menſchengeſchlechte das allergrößte Verbrechen an der einzigartigen Majeſtät Gottes (nämlich das Verbrechen, irgend eine Creatur als eine wirkliche Gottheit zu verehren), niemals allgemein würde, ſo hat Jahve den ſiebenten Tag dazu beſtimmt, daß er vorzüglich dem Gedanken an das Schöpfungswerk dienen ſolle; wie Gott nach den ſechs Hauptwerken nichts Neues mehr geſchaffen hat, ſondern ſeitdem die ganze Welt mittelſt der in die Natur gelegten Kräfte ihrem urſprünglichen Zwecke zuführt, wobei er nur wegen der Beglaubigung ſeiner Geſandten als Heilsgott dieſe Ordnung in einzelnen Fällen durchbricht, wie Ihr das aus der Geſchichte Eurer Patriarchen Abraham, Iſaak, Jakob und Joſef theils unklar wiſſet, theils klar von mir erfahren werdet, und wie Ihr das ſelbſt an den Wundern geſehen habt, mit welchen ich Euch aus Egypten bis hie-

---

wohl, allein ich halte die oben gegebene Darſtellung für eine dem Texte entſprechendere; jedenfalls iſt dieſe exegetiſche Frage einer eigenen Unterſuchung würdig.

Digitized by Google

her geführt habe: ſo ſoll der Menſch ſeine ſechs Tage arbeiten, um — immer mit dem Gedanken an die Gebote Gottes — das für ſich und die ihm Anvertrauten nöthige Stoffliche herzuſtellen, aber am ſiebenten Tage ſoll er ſeine Werktagsordnung durchbrechen und ſich vorzugsweiſe mit dem Gedanken an den einzigen Gott als Schöpfer und Erlöſer beſchäftigen."

Wenn ich nun meine Arbeit überblicke, ſo meine ich, daß ſie keine überflüſſige weil ſchon „längſt überholte" ſei; ich habe mich bemüht, die „idealiſtiſche" Auffaſſung des Textes mit der „concordiſtiſchen" ſo zu verſöhnen, daß weder dem Texte noch der Naturwiſſenſchaft irgend Gewalt angethan wird; ich habe mich bemüht, die offenbar vorliegenden Anthropomorphismen in die ihnen entſprechenden Ideen aufzulöſen, ohne den geſchichtlichen Hergang zu alterieren; und um den wechſelſeitigen Künſteleien endlich einmal ein gedeihliches Ende zu bereiten, habe ich die Form der Paraphraſe gewählt, weil dieſe Form allein uns zum exegetiſchen Abſchluſſe führen kann: wohl iſt dabei der Duft und die erhabene Sprache des ſo plaſtiſchen Textes vielfach verwiſcht worden, allein die richtige Erkenntniß der idealen Tragweite des geoffenbarten Textes kann uns den Verluſt der unweſentlichen Gewandung verſchmerzen laſſen; wohl wird vielleicht noch Manches einzubeziehen ſein, Manches knapper und richtiger und mit größeren Worten ausgedrückt werden müſſen, namentlich ſollten die Worte mancher Parallelſtellen mit verwerthet werden: allein ſo unvollkommen auch in vieler Beziehung dieſe meine Paraphraſe ſein mag, ſo kann ich doch meine feſte Überzeugung nicht verleugnen,

Digitized by Google

daß nur auf dieſem Wege ein befriedigender Abſchluß gefunden werden könne.

Ich ſchließe mit den Worten des hl. Auguſtin: »Sed si possunt haec melius intelligi, non solum non resisto, verum etiam faveo« (de gen. ad lit. lib. VIII c. 28) [1].

1) In dem erſten Theil dieſes Aufſatzes iſt S. 112 Z. 4 v. o. ſt. bono zu leſen bonae, und Anm. 1 Schöpfungsbericht ſt. Söpfungsb.

Digitized by Google

2.

Scheinbarer Mißbrauch bei Kirchenfahnen durch den Gebrauch von Standarten.

Von Prof. Dr. **Uhrig.**

Der alte römiſche Juriſt Papirius Justus ſagt einmal in ſeinem Werke, De constitutionibus, lib. I: Tolerabilia sunt, quae vetus consuetudo comprobat [1]). Dieſe Sentenz, in Verbindung mit jener im Buche der Weisheit, II, 4. „Es wird mit der Zeit unſeres Namens vergeſſen", will mahnen, an althergebrachte Gebräuche nicht leicht die zerſtörende Hand zu legen, da es leicht ſein könnte, man habe mit der Zeit den urſprünglichen Sinn vergeſſen.

Dieß ſcheint mir nun auch Anwendung finden zu dürfen auf den kirchlichen Gebrauch der Standarten, welcher in neuerer Zeit bei einigen Liturgikern [2]), ja

1) Fragm. 13. De pollicitationibus (50, 12).

2) Franz X. Schmid, im Herder'ſchen Kirchenlexicon, Freiburg im Br. 1849 Bd. III. S. 884. „Nur die Kirchthurmsfahne am Kirchweihfeſte iſt ohne Querbalken, ſo daß das flatternde Fahnentuch an dem Stabe ſelbſt befeſtigt iſt. Fahnen dieſer letzteren Form auch bei Proceſſionen zu gebrauchen, iſt nicht erlaubt. Wenigſtens findet ſich im römiſchen Rituale die Vorſchrift: Praeferatur, ubi fuerit consuetudo, vexillum sacris imaginibus insignitum, non tamen factum militari seu triangulari forma«.

Digitized by Google

ſelbſt kirchlichen Behörden, in Ungnade fiel, ſo daß z. B. die Erzbiſch. Curie Freiburg i. B. G. unter dem 22. Feb. 1866 dem Curatclerus den Auftrag ertheilte, die Standarten als eine unkirchliche Art von Fahnen allmälig aus dem liturgiſchen Gebrauche verſchwinden zu laſſen.

Offenbar hat ſich dieſe hohe Behörde von all' zu großem Vertrauen auf die Gründlichkeit der in Rede ſtehenden Liturgiker zu dieſem Verbote verleiten laſſen.

Es wäre ſehr zu beklagen, wenn in Folge ſolcher Anſichten der altehrwürdige Gebrauch der Standarten aus der Liturgie verſchwinden, ja auch nur bei einem einzigen Gotteshaus in Abnahme kommen ſollte, und daß dieß nicht geſchehe, ſoll folgende Unterſuchung bewirken.

Wollte man alle Fahnen, welche ihrer Geſtalt nach dem militäriſchen Gebrauche entſtammen, aus der Liturgie verweiſen, dann müßten ſie alle, ohne Unterſchied, verboten werden, weil ſie alle, ſammt und ſonders, ſelbſt die in Kreuzesform, horizontal, von der Stange herabhängenden, auf Nachahmung des militäriſchen Gebrauches beruhen. Denn auch dieſe iſt nur eine Nachahmung jener Fahne, welche Conſtantin I. (d. G.) in Folge der bekannten wunderbaren Viſion ſeinem Kriegsheere vortragen ließ [1]).

Ebenſo Ph. Hartmann, Pfarrer in Callmerode, Repertorium rituum, Paderborn, Schöningh, 1865. Th. II. S. 693. §. 249. „Jeder Proceſſion werde, wenn es ſo Sitte iſt, eine Fahne von Seide (oder Halbſeide) mit vom Biſchofe approbirten Heiligenbildern (aber keine Standarte oder Kriegsfahne) vorgetragen!" —

1) Eusebius, vita Constantini. I, 22—25. In cp. 25 wird dieſe Fahne genau beſchrieben: Erat autem tali figura fabricata: Hastile oblongum erectumque, auro undique obductum fuit,

Schon lange vor dem Kaiſer *Conſtantin* I. aber war dieſe Fahnenart (pannus, pannum, Tuch, vexillum) mit

---

quod cornu habuit transversum ad *formam crucis* constructum. Supra in fastigio ipsius operis corona affixa, lapidibus pretiosis et auro polite circumtexta. In eo salutaris appellationis Servatoris nota inscripta, duobus solum expressa elementis, id est, duabus primis literis nominis Christi (X), erat enim litera ρ in ipso medio literae X subtiliter inserta, quae totum Christi nomen perspicue significaverunt.

Quas quidem literas deinceps semper imperator in *galea* gestare consuevit.

Ad cornu illius particulae, quae ex transverso per hastile trajecta *velamen* quoddam pertenue appensum adhaesit, regalis videlicet et magnifica textura, mirabili varietate lapidum pretiosorum artificiose conjunctorum, lucisque suae claritate pulchre resplendescentium *depicta*, et multo auro *intertexta*, quae dici non potest, quantam spectatoribus ob suam pulchritudinem excitarit admirationem.

Istud igitur *velamen*, ad cornu affixum, longitudinis latitudinisque crucis mensuram penitus exaequavit. Oblongum vero et erectum hastile in sublimi appensum, cujus pars inferior versus basim longius ducta fuit, sub ipsum crucis insigne ad texturae discurrentis fimbrias, aureamque pii imperatoris pariter ac liberorum suorum effigiem, ad pectus usque concinne descriptam continuit.

Isto igitur salutari signo imperator, tanquam hostilis cujusque et infestae violentiae propugnaculo, semper usus est.

Cujus expressae similitudines, mandavit, ut universum exercitum perpetuo antecederent.

Lib. II. cp. 6... atque adeo jam salutari Servatoris *vexillo* exercitum suum antecedente, praeclariora victoriae trophaea consecutus est.

Cp. 7. Nam in qua parte istius crucis *vexillum* visum fuit, hostes fugam capere, victores persequi. Crucis signo parta ubique victoria.

Cp. 8. Quapropter suis jussit satellitibus, qui et corporis robore erant et virtute animi et pietatis institutis in primis eximii, ut in solam vexilli illius gubernationem omni cura ac

Digitized by Google

Ausnahme des oben aufgeſteckten Kreuzes, bei dem römiſchen Kriegsheere im Gebrauche. Denn die Fahnen des römiſchen Kriegsheeres (vexilla, vela, palia, signa) waren viereckige Tücher (pannus, pannum), welche an einem wagerecht über eine Stange gelegten Stabe herabhingen. Ihre Farbe war purpurroth, feuerroth (flammullae), oder weiß, womit ſich gewöhnlich der in Silber oder Gold geſtickte Name oder das Bildniß des Kaiſers verband, weßhalb die Centurie, welcher ſie als Feldzeichen diente, ſelbſt vexillum, vexillatio (Fähnlein) [1]) und ihr Träger vexillifer, vexillarius hieß.

Die Fahne ſelbſt aber galt als ein heiliges Palladium, bei dem man die Soldaten beeidigte, und mit Rückſicht auf welche man des Soldaten Feigheit als Fahnenflucht bezeichnete und beſtrafte [2]).

Außer dieſer Art wagerecht an einer Stange, d. i. in Kreuzesform, herabhängender Fahnen, giebt es aber heutzutage noch eine andere, gemäß welcher das fliegende Tuch an einer Lanze lothrecht befeſtigt iſt. Man nennt dieſe zweite Art der Fahnen Standarten [3]).

---

studio incumberent. Erant viri non pauciores quinquaginta numero, quibus nihil aliud impositum erat negotii, quam ut vallarent undique vexillum, praesidiis munirent, singulique ordine illud ipsum humeris gestarent.

1) Const. 2. De hered. decur. (VI, 62). Caesar, Livius, Tacitus.

2) Dieſer Form der alten römiſchen Centurienfahnen ſind unſere jetzigen Kirchenfahnen nachgebildet, mit dem einzigen Unterſchiede, daß ihnen auf der Spitze der Tragſtange ein vergoldetes Kreuz von Silber oder Kupfer nach dem Beiſpiele der Siegesfahne des Kaiſer Conſtantin I. noch beigegeben iſt. Concilium provinciale Coloniense, p. 100.

3) Standarten, von extendere, ausdehnen, aufrollen, weil ſie zuſammen und auseinander gerollt werden können.

Digitized by Google

Auch dieſe Art von Kriegsfahnen iſt ſehr alt, denn es bedienen ſich derſelben die Türken, welche ſie von den Arabern aus der Zeit des Mohamed erbten. Nur in Einem Punkte weicht dieſe türkiſche Kriegsfahne von den übrigen Standarten ab, welcher aber gerade als etwas Weſentliches angeſehen werden muß. Sie zeigt nämlich folgende Form [1]):

Es wird nicht unintereſſant ſein, ihre Benennung in den verſchiedenen Sprachen hier zuſammenzuſtellen.

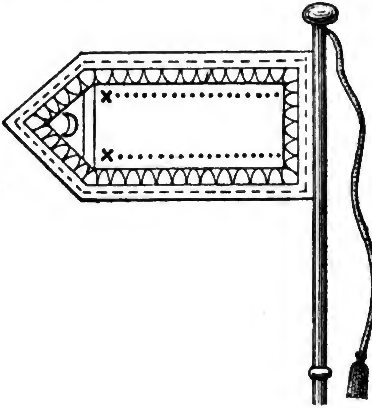
Franzöſiſch: étendard (v. étendre aufrollen);

Italieniſch: Stendardo, auch confalone.

Spaniſch: Estandarte, bandera, tafetanes, vexillo;

Engliſch: Standard;

Griechiſch: σημεῖον, auch ἡ σημαία, woher das Wort in die ſlaviſchen Sprachen überging.



1) M. de Feriol, k. franz. Geſandter am türkiſchen Hof, Abbildung des türkiſchen Hofes. Nürnberg, Chriſtoph Weigel, 1719. S. 111.

Das iſt die Form einer Standarte, welcher erſtens oben an der Tragſtange das Lanzett fehlt, und welche zweitens das lothrecht befeſtigte und ſeitwärts fliegende Tuch zu Ende des Rechteckes in eine dreieckige Spitze auslaufen läßt.

Da haben wir die »forma triangularis«, welche das römiſche Rituale für kirchliche Fahnen als unzuläßig betrachtet. Denn dieſes Dreieck weiſt an ſich auf den in gerade Linien übergetragenen Halbmond hin, was auch der neben hin gezeichnete kleinere Halbmond andeuten ſoll. Da dieß das prägnante Symbol des Islam iſt, ſo iſt einleuchtend, daß ſeine Form für kirchliche Fahnen nicht geeignet ſein könne.

Der mittlere Theil des türkiſchen Fahnentuches iſt roth, und auf dieſem befindet ſich in zwei Reihen in Gold geſtickt der Schlachtenruf: La allah illa Allah, Moha-

---

Ruſſiſch: Snamja, auch prapor (praeferre) und chorubb (crucem ferre).

Illyriſch, Serbiſch, etc. Snamja;

Armeniſch: grosch (crux), caschwar (von dem uralten Sanskritworte Kescha, Herr, Gott, und war, tragen). Daneben gebrauchen die Armenier auch das Wort Nschan (hebräiſch nisan, Zeichen) und ſagen z. B. Nschan hancanel, die Fahne aufrichten, ferner das Wort: baracluk, baracluk linel, die Fahne entrollen, letztere Bezeichnung den Perſern entlehnend;

Die Araber und Türken bezeichnen die Standarte mit dem Namen: bairak, gleichfalls dem Perſiſchen entnommen. Der Türke ſagt: bairak, der Araber: bairacon.

Das perſiſche Wort bairak aber ſtammt aus dem Griechiſchen, wo ſeine Wurzeln in φέρειν und ἴκων, ein Götterbild tragen, zu ſuchen ſind.

Altdeutſch: Vane (Nibelungenlied);

Schwediſch: Fana, Fahne, fanbärare, Fähndrich;

Holländiſch: Vaan, Fahne, vaandel, Fähnlein (pannus, pannum).

med rasullahi; d. i. es gibt keinen Gott außer Allah, Mohamed ſein Geſandter. Der Ruf wiederholt ſich auf der zweiten Zeile; um den Rand aber laufen die drei erſten Verſe der 48. Sure, welche von der Sündenvergebung und Macht des Allah handeln, dem die Heerſchaaren des Himmels und der Erde dienen.

Mit dieſer türkiſchen Halbmondfahne ſind unſere Kirchenſtandarten nicht zu verwechſeln. Dieſe ſind vielmehr eine Nachahmung der von heiligen Rittern getragenen Fähnlein, und nicht minder eine Nachbildung der hl. Lanze, welche, nach den Berichten der Kreuzfahrer [1]), im Laufe des erſten Kreuzzuges 1096 in der St. Peterskirche zu Antiochien ausgegraben und darauf in der nachfolgenden wunderbar ſiegreichen Schlacht gegen den Sultan Corbuga bei derſelben Stadt von dem franzöſiſchen Biſchofe v. Puy im vierten Treffen (corps) als Feldzeichen getragen wurde. Der Bericht, daß bei dieſer heißen, von Boemund und Raimund befehligten, Schlacht (28. Juni 1096) plötzlich eine Schaar weißglänzender Ritter unter Anführung des hl. Georg, Mauritius und Demetrius, den Chriſten von den nahen Bergen herab zu Hilfe kam, verlieh dieſer hl. Lanze ſolchen Ruhm, daß ſie mit einem Fähnlein, das in ſeinen roth-weißen Farben das Blut und Waſſer darſtellte, welches der von dieſer Lanze durchbohrten Seite Chriſti entſtrömte, überall in den chriſtlichen Kriegsheeren, jedoch auch unter Zulaſſung der vaterländiſchen Wappen und Farben, nachgebildet wurde.

1) Bei Robert, monach. belli sacri historia, p. 187. Baldric, p. 115. Albert. Aquens. lib. IV. p. 254. Guibert, p. 516. Wilh. Tyrens. lib. VI. p. 721.

Weil aber die kirchlichen Proceſſionen einen Heereszug gegen den böſen Feind, ſo wie eine Wallfahrt zu Chriſto hin darſtellen [1]), ſo kam dieſe zweite Art der Fahnen, d. i. die Standarte, nicht nur gleichfalls ſchon ſehr frühe in den liturgiſchen Gebrauch, ſondern erhielt auch ſeit den Zeiten der Kreuzzüge durch die Auffindung der hl. Lanze für alle Zeiten neuere Beſtätigung und Heiligung.

Das hohe Alter des liturgiſchen Gebrauches der Fahnen im Allgemeinen iſt jedermann bekannt. Davon zeugen nicht bloß der alte Hymnus: Vexilla regis prodeunt, die alten Kirchenväter, wie S. Chrysostomus, homil. III. in Timoth. S. Gregorius Turonensis, hist. Franc. V, 4, die angeſehenſten Liturgiker, wie Honorius Augustodunus, De lumin. eccles. I, 72. Durandus, ration. div. offic. I, 3. 32, ſondern insbeſondere noch der, bis in das höchſte Mittelalter zurückreichende, Ordo romanus, welcher im letzten Kapitel, ordo ad armandum ecclesiae defensorem vel alium militem, insbeſondere von der Weihe der Standarten handelt.

Der Ritus dieſes Segens beginnt mit der Bene-

1) Darauf deutet ſchon der Ritus hin, unter welchem die liturgiſchen Fahnen geweiht werden. Rituale Fuldense 1765. pag. 250. Benedictio vexilli ecclesiastici. ℣. Adjutorium etc. Oremus! Domine Jesu Christe, cujus ecclesia est veluti castrorum acies ordinata, benedic hoc vexillum †, ut omnes tibi Deo (sub invocatione beati N. Patroni vel beatae N. Patronae) militantes, inimicos suos visibiles et invisibiles in hoc saeculo superare, et post victoriam triumphare in coelis mereantur. Per te, Jesu Christe, Salvator mundi, qui cum Patre etc.

Digitized by Google

diction des Fahnentuches (vexillum) und reiht daran die Benedictio lanceae, an welche jenes ſofort geheftet wird. Es genügt hier, den letzteren Segen anzuführen: Domine Deus omnipotens, lux et vita fabricae mundi, qui per manus Tubalcain ad usus hominum fabrilia opera instituisti, respice propitius nostri deprecationem officii ad benedicendam hanc lanceam militaris instrumenti, qui a milite latus Filii tui Domini nostri Jesu Christi, pro nostra salute in cruce pendentis, permisisti lancea perforari, ut per nomen ejusdem filii tui eam sic consecrare et benedicere digneris, ut, qui eam tulerit, des ei prosperum signum tuae defensionis, sicut dedisti Gedeoni etc. Deinde alliget vexillum lanceae, et tenente eam milite, aspergat eam episcopus aqua benedicta, et dicat etc.

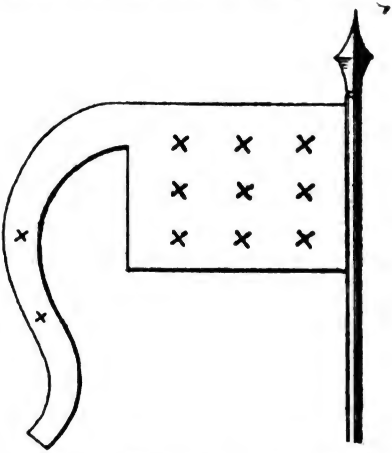
Selbſt die alten Kirchengemälde und Sculpturwerke treten hier als Zeugen ein, welche die heiligen Ritter mit Standarten darſtellen. Ich ſelbſt beſitze in meiner Gemäldeſammlung z. B. den hl. Sebaſtian auf einem dem fünfzehnten Jahrh. angehörenden Holzgemälde mit Goldgrund, eine Standarte folgender Form (S. 212) tragend, wovon das Vexill von rother Farbe, die Sterne von Gold ſind.

Aus dem Geſagten geht hervor, daß neben den alten Kreuzfahnen, deren vexillum horizontal niederhängt, auch die Lanzenfahnen, deren vexillum lothrecht an dem Speere befeſtigt iſt, ſich des liturgiſchen Segens und Gebrauches erfreuten, wobei man nicht überſehen darf, daß das Lanzett ſelbſt kreuzförmig ſei.

Eben deßhalb iſt es denn auch der römiſchen

Digitized by Google

Curie noch zu keiner Zeit in den Sinn gekommen, die Standarten als unkirchlich zu bezeichnen und



aus dem liturgiſchen Gebrauche zu verbannen.

Im Gegentheile die römiſche Curie, mit der Geſchichte und Bedeutung der Lanzettfahne wohl vertraut, hat in folgenden uns bekannten Fällen den kirchlichen Gebrauch der Standarten ausdrücklich gebilligt und genehmigt.

Es haben nämlich ſeiner Zeit unterſchiedliche Fraternitäten und fromme Körperſchaften, welche ſich den kirchlichen Proceſſionen anzuſchließen pflegen, an die hl. Congregation des Ritus die Frage geſtellt, ob ſie berechtigt ſeien, bei ſolchen Gelegenheiten eine eigene Fahne zu tragen, wobei ſie ausdrücklich die Standartenform in ihre Frage und Bitte einführten, und die hl. Congregation hat, ſo oft ſie überhaupt eine bejahende Antwort

Digitized by Google

ertheilte, allezeit ausdrücklich die Standarte bewilligt.

Solche Fragen ſtellten:

a) Die Fraternitas sanctissimi sacramenti S. Petri zu Bologna (1788).

Responsum S. R. Congr. 22. Aprilis 1788. Pius VII. an den Biſchof v. Bologna: Nos igitur tuae Fraternitati . . . committimus ac mandamus, ut . . . proprium vexillum, vulgo stendardo o confalone nuncupatum, auctoritate Nostra apostolica pro tuo arbitrio et conscientia concedas et indulgeas. Mühlbauer, Decreta authentica, III, 2. pag. 760—762.

b) Die Confraternitas S. Rosarii in Bologna, mit Reſponſum v. 4. Sept. 1759. Mühlbauer, l. c. pag. 762—764.

c) Fernere Responsa gleichen Inhaltes ſind:

Resp. S. C. R. 4. Sept. 1759
» » 12. Aug. 1780
» » 13. Sept. 1780
» » 18. Sept. 1787
» » 10. Feb. 1685; Mühlbauer, l. c. pag. 764—766.

Hieraus dürfte folgen, daß die oben genannten Gegner, von welchen ohnehin, ohne ſelbſtſtändige Forſchung, einer dem anderen folgte, im Irrthum ſchrieben, und daß, wo immer der liturgiſche Gebrauch der Standarten beſteht, derſelbe ſeiner Schönheit und Ehrwürdigkeit wegen getreulich fort zu behalten und zu bewahren ſei[1]).

1) Eine dritte Form von Fahnen iſt die Wimpel auf den Schiffen, dem Dreizack des Meeresgottes analog dreieckig, ſchon ihrer unſchönen Form wegen des kirchlichen Gebrauches unwürdig.

Digitized by Google

Die ſociale Frage vom Standpunkte der Paſtoral.

Von Prof. Dr. **Linſenmann.**

I. Verſchiedene Meinungen.

„Gibt es in B. auch eine ſociale Frage?“ So fragte jüngſt der Verfaſſer dieſer Abhandlung ſeinen Freund, den vortrefflichen Pfarrer im Bauerndorfe B. Der Pfarrer ſchien anfangs die Frage nicht zu verſtehen. Darum wurde weiter gefragt: „Gibt es hier ſociale Mißſtände, eine ſociale Gefahr? Gibt es einen Haß und Kampf der Geſellſchaftsklaſſen untereinander; gibt es Zuſammenrottungen, Clubs? Werden ſocialdemokratiſche Umtriebe gemacht, dergleichen Schriften und Zeitungen verbreitet? Gibt es eine erdrückende Armenlaſt, ein drohendes Proletariat? Läge Veranlaſſung vor zu Gründung eines Armenvereins, einer Speiſeanſtalt, eines Spitals zur Verſorgung arbeitsunfähiger Leute? Könnte etwas geſchehen für Erhaltung oder Rettung des Bauernſtandes, etwa durch Gründung eines Bauernvereins, einer Raiffeiſen'ſchen Darlehenskaſſe? Gibt es nicht einen Conſumverein, einen Mäßigkeitsverein, einen Verein für entlaſſene Strafgefangene, einen Arbeiterverein, ein Rettungshaus für verwahrloste Kinder, einen Frauenverein für Krankenpflege, für Rettung gefallener Mädchen, eine

Digitized by Google

Nähſchule, ein Unternehmen für Einführung einer Hausinduſtrie? Wie wäre es mit einem Verein für Verbreitung guter Bücher, einem Antiſemitenverein, einem katholiſchen Wahlverein?"

Das waren nun freilich der Fragen faſt zu viele, und doch waren noch lange nicht alle Unternehmungen genannt, die da und dort verſucht und ins Leben gerufen worden ſind, wie z. B. der Geſellenverein, für den natürlich in B. kein Bedürfnis beſteht, oder kirchliche Vereine im engern Sinne, Jungfrauenbündniſſe, Cäcilienverein u. A., von denen wir hier ganz abſehen, ebenſo wie von Kloſtergründungen, die für einſtweilen nicht in Frage kommen können.

Der Pfarrherr aber ließ ſich nicht in Verwirrung bringen, ſondern erwiderte endlich lakoniſch: „Hier in B. gibt es keine ſociale Frage, und wenn es auch eine ſolche gäbe, ſo wäre ich doch nicht der Mann ſie zu löſen." „Wir haben", fuhr er nach einer Weile fort, „hier in unſerem Dorfe auch Arme und Reiche, Zufriedene und Unzufriedene, und natürlich der letzteren mehr als der erſteren; denn wann wäre der Bauer ganz zufrieden? Doch haben wir heuer ein gutes Jahr gehabt; beſcheert uns der Himmmel auch fernerhin wieder einige gute Ernten, ſo läßt ſich mancher Schaden heilen. Im übrigen gibt es ſelbſtverſtändlich der Sorgen und Schmerzen mancherlei; aber was kann ich thun? Was meines Amtes iſt in Kirche und Schule, am Krankenbett u. ſ. w., füllt meine Zeit aus; ich vermag Einiges zu thun für Verbreitung katholiſcher Sonntagsblätter, Kalender, guter Gebetbücher u. dgl. Mit Gründungen aber laßt mich in Ruhe, dafür bin ich nicht der Mann. Ich hoffe, man

werde gegen uns ältere Pfarrherren in Sachen der Social-politik nicht anſpruchsvoller ſein, als in Sachen des modernen Turnweſens gegen die Schullehrer, die man ja auch mit dem Turnunterricht verſchont, wenn ſie ihre vierzig Jahre hinter ſich haben."

Wollte der Pfarrer etwa ſagen, daß die Beſchäftigung mit der modernen theoretiſchen und praktiſchen Socialpolitik ähnlich wie die Turnerei ein wenig in das Gebiet des Sport oder der vornehmen Paſſionen hinüberſtreiſe?

Im Dorfe B. ſteht es eben im ganzen noch gut um den Bauernſtand, und ſo gibt es auch glücklicherweiſe noch andere Dörfer und noch manche Gegend, wo man von einer ſocialen Frage mit einer imminenten Gefahr wenig oder nichts weiß, und wo mit den gewöhnlichen Mitteln der Seelſorge im großen und ganzen Frieden und Ordnung, Glaube, Sitte und Zucht aufrecht erhalten wird und wo ein geſunder Sinn der Bevölkerung in Verbindung mit einer geordneten Verwaltung größere Störungen und Ungeſetzlichkeiten nicht aufkommen läßt, während für Geltendmachung berechtigter Wünſche und Anſprüche in unſeren politiſchen Verhältniſſen ziemlich genügender Spielraum gegeben iſt. Aber vielleicht ſind ſolche Orte ſelten und bilden die Ausnahme, und dann können wir uns doch wohl mit dem Standpunkt des Pfarrers von B. nicht ganz zufrieden erklären. —

Es iſt nicht die Abſicht dieſer Zeilen, in den Wein der Begeiſterung für das Studium der ſocialen Frage, für ſociale Politik, für „Gründungen" im Intereſſe der Volkswohlfahrt Waſſer zu gießen. Wir würden damit nicht im Einklange mit den kirchlichen Ueberlieferungen

Digitized by Google

handeln, welche uns lehren, daß zu allen Zeiten von der Kirche und ihren Dienern die Impulſe ausgegangen ſind für geſellſchaftliche Einrichtungen, durch welche jeweilig den ſocialen Bedürfniſſen entſprochen und ſocialen Gefahren entgegengearbeitet werden ſollte. Wenn wir ſagen, daß die chriſtliche Kirche zu allen Zeiten in vorderſter Reihe Cultur und Civiliſation gefördert und dies als ihr eigenes Intereſſe betrachtet habe, ſo ſagen wir nichts Anderes, als daß die Kirche in ihren Organen und ihren Einrichtungen ſich nicht blos um die geiſtige, ſondern auch um die materielle Wohlfahrt der Völker Verdienſte erworben hat. Denn gleichwie es zu allen Zeiten ſociale Fragen und Gefahren gegeben hat und die Schwachen gegen die Starken, die Armen gegen die Reichen, die friedlichen Einwohner gegen die Gewaltthätigen zu ſchützen waren, ſo hat alles Eingreifen der Religion und Kirche zur Verbeſſerung der Lebensverhältniſſe eine ſocialpolitiſche Seite an ſich. Wer den Hausvater zur Sparſamkeit und häuslichen Tugend anhält, der arbeitet ebenſo an der Löſung der „ſocialen Frage“ wie derjenige, welcher ſein Votum für Wiederherſtellung gerechter Wuchergeſetze abgibt; und wer einen von Verluſten und Unglücksfällen niedergebeugten Mitbürger durch den Troſt der Religion und der theilnehmenden Liebe aufrichtet, daß er den Muth nicht ganz ſinken läßt, ſondern im Vertrauen auf Gott und gute Menſchen neu anfängt zu arbeiten und hauszuhalten, der hat vielleicht einer Gemeinde einen ebenſogroßen Dienſt erwieſen, als wenn er einen zündenden Vortrag über chriſtlichen Socialismus gehalten.

Aber nicht blos in dieſem engeren ethiſchen Sinne hat, wie die Geſchichte es ausweiſt, die Kirche für das

Digitized by Google

Wohl und Gedeihen der menſchlichen Geſellſchaft ihre Kräfte eingeſetzt. Aus der chriſtlichen Kirche ſind groß-artige geſellſchaftliche Inſtitutionen und Experimente her-vorgegangen, und die kirchliche, ſagen wir es geradezu, die theologiſche Wiſſenſchaft hat überall auch die Geſell-ſchaftslehre aufgenommen und gepflegt. Die Anfänge der Volkswirthſchaftslehre muß man bei den mittelal-terlichen Theologen ſuchen; und nicht bloß die Anfänge [1]).

Für die neueſten Zeiten aber, da alle Lebenskreiſe erregt ſind von Hoffnungen oder Befürchtungen wegen großer Umwälzungen auf dem Gebiete des menſchlichen Geſellſchaftslebens und der bürgerlichen und ſtaatlichen Ordnung, ſoll zunächſt nur conſtatirt werden, daß überall die Männer der Kirche auf der Warte ſtehen und es als Sache ihres Berufes erachten, überall bewahrend, beſchwichtigend, lindernd, helfend, belehrend, warnend und rettend einzugreifen, wo das Wohl und Wehe des Volkes auf dem Spiele ſteht. Auf Seiten der Ordnung gegen die Unordnung, der Unterdrückten gegen ihre Un-terdrücker, auf Seiten des Rechtes gegen die Gewalt ſehen wir überall den Klerus der katholiſchen Kirche ſtehen. Getreu dem Geiſte des chriſtlichen Charitas finden wir überall die Geiſtlichen in der vorderen Reihe bei allen Beſtrebungen, Verſammlungen, Collecten, die einen wirklich charitativen, nicht bloß oſtentativen und tendentiöſen (freimaureriſchen) Charakter haben; ihnen verſiegen bei all ihrer Armuth die Hilfsquellen nicht; wo es ſich um die Linderung der wirklichen Noth ihrer

1) Vgl. die Aufſätze über „die Sociallehre des hl. Thomas von Aquin“ von Dr. L., die ſich durch mehrere Jahrgänge der „Chriſtlich-ſocialen Blätter“ von A. Bongartz hinziehen.

Digitized by Google

Mitmenſchen handelt, da erneuert ſich in ihrer Hand das Wunder vom Oelkrüglein der Wittwe von Sarepta.

Nicht weniger nimmt der Klerus ſeinen Antheil an der Literatur, welche ſich mit den ſocialen und ſocialpolitiſchen Angelegenheiten befaßt, ſowohl in der für weitere Volkskreiſe beſtimmten Tagespreſſe, als in der wiſſenſchaftlichen Erörterung. Von hochgeſtellten Kirchenfürſten an — man denke an Biſchof E. v. Ketteler, den Cardinal Manning; ja ſelbſt Papſt Leo XIII könnte hieher gezählt werden [1]) — bis herab zu den nur im beſcheidenſten Kreiſe wirkenden Organen zeigt die katholiſche Literatur der Gegenwart ein Stigma und ein Siegel, welches als Umſchrift die Worte des Heilandes trägt: „Mich jammert des Volkes" (Matth. 15, 32). Neben manchem wohlgemeinten Dilettantismus, den man in ſocialpolitiſchen Dingen wenigſtens ebenſo reſpectiren muß, wie man ihn in der Politik als ſolcher zu allen Zeiten ſich gefallen, ja von ihm ſich imponiren läßt, haben wir auf klerikaler Seite auch eine fachmänniſch vollberechtigte Preſſe. Endlich aber nicht blos im Worte und in der Theorie, ſondern auch durch poſitive Thaten hat der Klerus ſeinen Beruf für Löſung ſocialer Fragen nachzuweiſen verſtanden. Wie man, in unſerer ſonſt ſo zerklüfteten modernen Geſellſchaft, den Klerus um ſeine feſte und unzerſtörbare Organiſation innerhalb ſeines Standes beneidet, ſo muß man auch ſein Organiſationstalent nach außen anerkennen und vor ihm ſich beugen. Wenige, ſelbſt von den begabteſten und thätigſten Führern der Bevölkerungsmaſſen und geſellſchaftlichen Gruppen,

1) Vgl. die Encyclica »Quod apostolici muneris« v. 28. Dez. 1878.

Digitized by Google

thun es dem katholiſchen Klerus gleich an Fähigkeit, in die Maſſen einzudringen, Kriſtalliſationspunkte für Vereine, Genoſſenſchaften oder Verbrüderungen irgendwelcher Art zu bilden, ſowie an Geſchicklichkeit, Vereine zu leiten, Verſammlungen zu dirigiren, Programme zur Diskuſſion zu bringen, Vereinsorgane zu redigiren, wenn nöthig in aufgeregte Maſſen auch wieder Medicamente der Beruhigung hineinzuwerfen, ſodann aber auch feſte Fundationen herzuſtellen, um ſelbſt im Wechſel und in der Unruhe der fluktuirenden Bevölkerung ſichere Mittelpunkte zu haben. Und dies geſchieht Alles ohne äußere Machtmittel, ja oft im Gegenſatze zu ſolchen; es gibt für dieſe Unternehmungen keine Staatsunterſtützungen; keine reichen Geldleute ſtellen Hunderttauſende zur Verfügung; die Preßorgane, welche ſie haben ins Leben rufen können, müſſen ſie auch allein unterhalten; es gibt für ſie keine geheimen Preßfonds, wenigſtens für die Preſſe, welche wir hier im Auge haben und die wir nicht mit einer rein politiſchen (legitimiſtiſchen oder feudaliſtiſchen) Parteipreſſe verwechſeln wollen. Wir ſagen auch nicht, daß Alles dieſes der Klerus aus eigenen Mitteln thue; zu den Unternehmungen, die wir hier im Auge haben, z. B. Geſellen- und Arbeitervereine, Vereinshäuſer, Vereinskaſſen und dgl., kann der Klerus nur ſein geiſtiges Kapital mitbringen; die Inſtitutionen werden von und für Laien unterhalten; der Klerus bringt dafür ſeine Opfer, aber das Geſchäft lohnt ſich nicht und proſperirt nicht für ihn; wo der Klerus unter die „Gründer“ geht, da gibt es für ihn keine Tantiemen, Proviſionen, Trinkgelder, Verwaltungsrathsbeſoldungen oder Dividenden, ſondern nur fortwährende Sorgen Tag um Tag (II Kor. 11, 28).

Digitized by Google

Wir wollen es zunächſt dahingeſtellt ſein laſſen, ob die Betheiligung des Klerus an den öffentlichen Angelegenheiten und das Eingreifen desſelben mit allen zweckdienlichen Mitteln in Wort, Schrift und That von den Betheiligten ſelbſt als unmittelbare Forderung ihres ſeelſorgerlichen Berufes betrachtet werden wolle, oder als Sache freier Wahl und als eine Hingabe und Aufopferung, die nicht geradezu vom Amte gefordert wird, alſo vielmehr als Nebenbeſchäftigung, zu welcher das Amt dem Einen mehr, dem Anderen weniger Zeit übrig läßt und in welcher Talent, guter Wille und Privatſtudium ſich den Mitmenſchen nützlich machen kann. Man darf ja in ſeinen Mußeſtunden ſich der Wiſſenſchaft, der Kunſt, wohl auch der Landwirthſchaft und vielleicht noch anderen harmloſeren Beſchäftigungen widmen; warum nicht auch der Socialpolitik, dem Studium der Lage des Bauern- oder Handwerkerſtandes, und überhaupt gemeinnützigen Beſtrebungen aller Art! Es iſt alſo vorerſt gleichgiltig, ob der Klerus als politiſcher Stand ſich geltend mache und ein Recht beanſpruche, in den öffentlichen Angelegenheiten mitzureden, oder ob einzelne ſeiner Glieder ſich neben ebenſo vielen einzelnen aus anderen Ständen, aus dem Adel, dem Gelehrten- und Literatenſtande aufſtellen, die alle für die Erörterung der gemeinſamen Intereſſen des Volkes Muße, Beruf und Herz haben.

Immerhin gereicht es unſerem Stande zur Ehre, hinter keinem anderen Stande zurückzuſtehen auf einem Arbeitsgebiete, auf welchem ſo dringende Entſcheidungen, ſo heiße Kämpfe ſich bereits vollziehen und ganz unabſehbare Ereigniſſe noch bevorſtehen. Unſere Thätigkeit iſt nicht ohne nachhaltige Spuren im geſellſchaftlichen

Digitized by Google

Leben, und unſre Erfolge ſind nicht ohne — wenn auch noch ſo erzwungene — Anerkennung in weiteren Kreiſen geblieben [1]). Wenn auch ungern, ſo geſteht man es doch, welchen Damm man in den von katholiſch-kirchlichen Einflüſſen beherrſchten Landestheilen den Agitationen der Socialdemokratie entgegengeſetzt und wie man es verſtanden habe, die arbeitenden Klaſſen in Ordnung zu halten, nicht durch Terrorismus und Gewalt, ſondern durch ein verſtändnißvolles Eingehen auf die wahren Bedürfniſſe, die berechtigten Forderungen und die wirklichen Intereſſen der Arbeiterbevölkerung; nicht durch bloßes Predigen, ſondern durch Thaten; nicht durch kindliche Beſchwichtigungsmittel oder durch Blendwerke und religiöſe Narkotika, wie man ſich drüben ſo gerne vorſtellt, ſondern durch Aufklärung, Unterricht, Organiſation, moraliſche Erhebung und Kräftigung, durch perſönlichen Verkehr

1) Wir erwähnen beiſpielsweiſe Äußerungen von Rudolf Meyer (Der Emancipationskampf des vierten Standes I. S. 14): „Ich muß geſtehen, daß die Theorie des katholiſchen Socialismus eine ſolche iſt, welche, ausgeführt, den Arbeitern eine weſentliche und grundſätzliche Verbeſſerung und Sicherung ihrer Lage gewährt; deßhalb hat auch die katholiſche Geiſtlichkeit viel Glück mit ihrer Theorie bei den Arbeitern gemacht.“ Und S. 346: „Ich glaube nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß die Schulze'ſchen, Bebel'ſchen und Laſſalle'ſchen Vereine zuſammen nicht ſo ſtark ſind, wie die katholiſchen ſocialen Vereine.“ — Paſtor Rudolf Todt (der radikale deutſche Socialismus und die chriſtl. Geſellſchaft. 2. Aufl. 1878) berichtet über die Thätigkeit des kathol. Klerus auf dieſem Gebiete und ihren Erfolg, von dem es S. 492 heißt: „Er beſteht einfach darin, daß aus jenen Gegenden, wo die Kirche ſich um die Beſitzloſen in dieſer Weiſe bekümmert, kein Socialdemokrat in den Reichstag geſchickt wird.“

Digitized by Google

und jene geiſtige und ſittliche Ueberlegenheit, die immer noch mehr und tiefer wirkt, als große Kapitalien, welche die Reichen von ihrem zuſammengewucherten Reichthum für Parteizwecke zur Verfügung ſtellen. Man wird aber auch behaupten dürfen, daß die Macht des katholiſchen Klerus über die Volksſchichten zum großen Theile darauf beruht, daß derſelbe den gedrückten und auf die Hilfe der höheren Stände angewieſenen Volksmaſſen näher ſteht als faſt alle Anderen, welche ſich zu ſeinen Vertretern aufwerfen, als die Adeligen, die Politiker von Profeſſion, die Kathederſocialiſten, ja ſelbſt als der proteſtantiſche Klerus.

Die Erfolge des katholiſchen Klerus auf dem ſocialpolitiſchen Gebiete — wobei wir die Politik im ſtrengen Sinne und die „Partei des Centrums" noch gar nicht einbeziehen — haben ja Manche nicht ſchlafen laſſen, haben vielmehr zur Nachahmung gereizt bis hinauf in die Kreiſe der Berliner Hofprediger.

Es gibt nun freilich eine Betrachtungsweiſe, welche keine Lorbeeren gelten läßt und überall nur eigennützige Berechnung erblickt. Wie einmal Voltaire von den Jeſuiten geſagt hat: Um ihren Zweck zu erreichen, thun ſie Alles, ſogar das Gute, ſo ſind Manche, welche hinter den Beſtrebungen der Kirche und ihrer Diener, auch wenn ſie deren objektiven Werth nicht leugnen können, niedrige und ſelbſtſüchtige Berechnung, Parteigeiſt, Tücke, Nebenabſichten wittern; da redet man dann von klerikaler Bevormundung und Herſchſucht, und zwar am meiſten in den Kreiſen, die von früh bis ſpät am Kettenſchmieden ſind für Alle, welche anders als ſie glauben und denken. Aber daß gewiſſe Zwecke erreicht werden wollen — ge-

Digitized by Google

wiß, wer wollte dies leugnen? Wer von den Anderen will nicht gleichfalls Zwecke erreichen? Es kommt nur darauf an, welche Zwecke.

Ernſtlicher erſcheint uns ein anderes Bedenken, nemlich ob nicht das Eindringen des Klerus in die Diskuſſion der öffentlichen Angelegenheiten für denſelben eine Gelegenheit und Verſuchung enthalte, ſeine nächſte und wichtigſte Berufsaufgabe zu verſäumen, den Kreis ſeiner Competenz zu überſchreiten, ſich von dem eigentlichen Arbeitsfelde der Seelſorge zu entfernen. Der Geiſtliche gehöre, heißt es, nicht auf die Tribüne, ſondern auf die Kanzel. Die Verwechslung von religiöſen und politiſchen Intereſſen und Pflichten würde den Seelſorger ſelbſt am meiſten ſchädigen, den ſie würde ihn aus ſeiner höheren Berufsſtellung herab mitten in das Getriebe der Parteien hinein ziehen, ihn ſeiner amtlichen Auktorität entkleiden und ſeinen Worten nur den Werth ſubjektiver Meinungen und gemeinmenſchlicher Gründe beilegen.

Ueber dieſen Punkt ſei hier nur ſo viel bemerkt, daß dergleichen Bedenken meiſtens von denen erhoben werden, die am wenigſten über das zu urtheilen competent ſind, was des prieſterlichen Berufes iſt. Man wird durch ſolche Warnungen vielmehr an gewiſſe moderne Politiker erinnert, die überall über Einmiſchung der Polizei oder Staatsgewalt in die freie Bewegung des Volkes klagen, aber doch beim geringſten Anlaß, der ihre Perſon bedroht, nach der Hilfe der Schutzorgane rufen und die Polizei für alle Schäden und Unordnungen verantwortlich machen. So findet man es das einemal ungehörig, wenn Geiſtliche die Volksſtimmung beeinfluſſen,

Digitized by Google

und in einem anderen Falle rechnet man es ihnen als Pflichtverletzung an, wenn ſie es nicht thun.

Wir fragen alſo hier zunächſt nicht, ob die Geiſtlichen ein in ihrem Berufe gelegenes Recht haben, in den unſre heutige Geſellſchaft ſo tief bewegenden Anliegen mitzuſprechen und mitzuwirken. Wir fragen vielmehr: wer kann ſich heutzutage dieſen Angelegenheiten entziehen? Wer wird nicht in ſeiner eigenen Exiſtenz berührt von den „ſocialen Fragen“? Jeder Stand hat in unſern Tagen ſeine ſociale Frage, d. h. jeder Stand kämpft um ſeine Exiſtenz und um Alles, was ihm werth, theuer und heilig iſt.

Es iſt kein beſonderes Verdienſt vom Klerus, ſich dieſer Angelegenheiten zu bemächtigen; dieſelben drängen ſich Jedem von ſelber auf. Die allgemeine Erſchütterung des Bodens, auf dem wir ſtehen, mahnt Jeden aus uns, ſich vorzuſehen, ſeine Rechnung zu ſtellen, faſt möchte man ſagen ſein Teſtament zu machen; wenigſtens an jenen elementariſch wilden Gewalten im Volksleben fehlt es nicht, welche Eruptionen und Kataſtrophen der vernichtendſten Art herbeizuführen im Stande ſind.

Es gibt nicht blos eine Arbeiterfrage. Auch nicht blos eine Bauernfrage. Auch nicht blos eine Armenfrage. Es ſteht der ganze Beſtand der heutigen Geſellſchaftsordnung auf dem Spiel; alle materiellen und alle ideellen Intereſſen ſind von den ſocialen Bewegungen berührt. Nicht blos die niederen Stände ringen um ihre Exiſtenz, ſondern auch die höheren Stände zittern um ihre Zukunft, und während die Staatsgewalt angerufen wird, einzuſtehen für Ruhe und Ordnung, Beſitz und Recht, kämpfen die Diener der

Digitized by Google

Kirche für Glauben und Sitte und für die höchſten Ideale, welche dem Menſchenleben ſeinen Werth geben. Wo es aber ſolche Kämpfe zu beſtehen und ſolche Güter zu retten gibt, da gehört der Klerus auf den Platz. —

Wir haben nur verſprochen, *vom Standpunkte der Paſtoral aus* die ſociale Frage zu beſprechen, d. h. von der Stellung zu reden, welche die Beſchäftigung mit den geſellſchaftlichen Angelegenheiten *innerhalb der regelmäßigen Verpflichtungen des Seelſorgers* einnimmt. Vielleicht erwachſen dem Seelſorger aus der „ſocialen Frage“ ganz neue Aufgaben; vielleicht muß er den Bereich ſeiner Wirkſamkeit weſentlich erweitern. Wenn unſer Freund, der obenerwähnte Pfarrherr von B., eine ſociale Frage in ſeiner Gemeinde nicht hat, muß er ſich dann nicht vielleicht eine ſolche ſchaffen oder in Fluß bringen; etwa die Fermente der Gärung in ſeine Gemeinde hineinwerfen, um ſie aus einer ſtumpfen Gleichgiltigkeit und ſelbſtſüchtigen Iſolirtheit aufzurütteln und den Leuten Sinn und Verſtändniß für die Forderungen der Jetztzeit beizubringen und eine gewiſſe Aufopferung für das Allgemeine als Pflicht erſcheinen zu laſſen? Kann und darf überhaupt der einzelne Seelſorger ſich den großen Bewegungen in den Volksmaſſen entziehen? *Muß nicht vielleicht ſogar die ganze Seelſorge auf eine neue Baſis geſtellt werden?* Vielleicht iſt es nöthig, den Schauplatz der Thätigkeit des Pfarrers von der Kirche hinweg in das Caſino oder Vereinshaus zu verlegen und den Schwerpunkt der der Paſtoration aus der Geſammtgemeinde hinweg in die Vereine, Fraternitäten und Ordensgenoſſenſchaften zu rücken?

Digitized by Google

Es wird ja wohl Niemand ſich eingeſtehen wollen, daß man ſo weit gehen möchte oder daß die Sache zu ſolchen Folgerungen drängen würde; obgleich wir hundert gegen eines wetten möchten, daß da, wo einmal im Klerus die ſociale Agitation in dieſer oder jener Form begonnen hat, weit mehr Zeit und Mühe auf Anſprachen an Volksverſammlungen, auf Feſtreden, populäre Vorträge und Zeitungsartikel aufgewendet wird, als auf die Verkündigung des göttlichen Wortes von der Kanzel, die darum von Manchen mit erſchreckender Geringſchätzung behandelt wird. Wir wollen alſo allerdings zugeben, daß noch nicht dieſes zur Erörterung ſtehe, ob überhaupt die Seelſorge nach Theorie und Praxis auf völlig neue Grundlagen geſtellt werden müſſe, wohl aber etwa, ob zu den bisherigen Aufgaben derſelben nun noch ganz neue, ihr bisher fremde hinzukommen müſſen, ob neue Bahnen zu brechen, neue Methoden zu erproben ſeien und ob man, wenn man keine ſociale Frage hat, eine ſolche ſchaffen müſſe, um auf der Höhe der heutigen Aufgaben der Zeit zu ſtehen.

Wir verſtehen die Frage in einem doppelten Sinne; ſie betrifft das Allgemeine, und dann auch wieder den einzelnen Seelſorger für ſich.

Von „veränderten Aufgaben der Seelſorge“ gegenüber den geſellſchaftlichen Nothſtänden und der Zerriſſenheit unſeres Volksthums laſen wir vorlängſt im „Staatsſocialiſt“, dem Preßorgane des Centralverbandes für Socialreform und der chriſtlich ſocialen Beſtrebungen proteſtantiſcher Richtung. „Eine chriſtlich ſociale Propaganda“ ſoll organiſirt werden, „um Kirche und Geiſtlichkeit aus ihrer traurigen Eckſtellung wieder in die

Centralſtellung des Lebens zurückzubringen" [1]). Namentlich „was die unteren Klaſſen betrifft, ſo muß denſelben ein allgemeines aktives Eintreten der Geiſtlichkeit für die Socialreform in zeitgemäß erforderlicher Weiſe die Thatſache vor Augen führen, daß nicht der Socialdemokratismus, ſondern die ſociale Miſſion des Chriſtenthums ihre Hoffnung auch in dem materiellen Elende des Daſeins bildet." Die Aufgaben der Seelſorge, heißt es weiter, haben ſich total verändert; nicht in den Zielen, wohl aber in den Mitteln und Wegen. „Der Geiſtliche, der ſich darauf beſchränkt, Sonntags zu predigen, einerlei, ob vor leeren oder leidlich gefüllten Bänken, iſt gar kein Seelſorger. Seelſorge bedeutet Aufſuchung der Seelen, auch derjenigen, die nicht zur Kirche kommen, dazu reicht aber die Predigt nicht mehr aus. . . Die Kanzel muß durch das Journal, das geſprochene Wort durch das gedruckte ergänzt werden. Der Seelſorger muß wie ein Heidenmiſſionär wieder ein Agitator für alles Gute werden."

Unter der Vorausſetzung aber, daß ſolche Forderungen bezüglich einer Reform der Seelſorge im allgemeinen für berechtigt erkannt werden, läßt ſich die individuelle Anwendung der allgemeinen Idee auf den einzelnen Diener der Kirche kaum umgehen, und wir ſtehen thatſächlich von ſchweren Gewiſſensfragen. Das pflegt nun freilich die große Welt und namentlich die Publiciſtik

1) Worte Caſſels in einer Verſammlung des von Stöcker und R. Todt hervorgerufenen Centralvereins für Socialreform im J. 1879. Wir entlehnen den Bericht aus den Chriſtlich-ſocialen Blättern von Bongartz 1880. S. 496 ff. 572 ff.

Digitized by Google

nicht zu beſchweren. Wo man Anderen Laſten auferlegt, iſt man ſchnell bereit, ſolche Laſten als Pflichten dem Nebenmenſchen in das Gewiſſen zu ſchieben; oft wenn es ſich um eine einfache Reclame handelt, redet man uns ganz ernſthaften Geſichtes von einer Gewiſſenspflicht, z. B. dieſes oder jenes Buch anzuſchaffen, auf eine Zeitung zu abonniren, ein Unternehmen zu unterſtützen, einem Vereine beizutreten, einen beſtimmten Candidaten zu wählen. Allein da wir es mit Gewiſſenspflichten ſtrenger zu nehmen haben als jene Gaſſenprediger, und da wir, nach altbewährter Rechtsregel, Keinem eine Verpflichtung auferlegen dürfen, die nicht ſicher conſtatirt iſt, ſo können wir uns einer weiteren Erörterung über die angedeuteten allgemeinen Sätze nicht entziehen.

Wir würden aber auch, wenn wir ohne Weiteres von neuen Aufgaben der Seelſorge und von Gewiſſenspflichten bezüglich derſelben reden wollten, befürchten müſſen, daß man uns von Seiten der Seelſorger erwiderte, das ſei wider die Abrede, und zu ſolchen Dienſten haben ſie ſich nicht weihen laſſen. Es iſt in der That auch ſehr fraglich, ob Viele auch von den Beſten das auch wirklich leiſten könnten, was nun unter den Anwandlungen der ſocial-politiſchen Launen und unter den Wallungen aufgeregter Volksleidenſchaften von ihnen verlangt werden will.

Es ſoll alſo unterſucht werden, ob eine weſentliche Reform der Seelſorge in der Richtung auf die ſocial-politiſchen Bedürfniſſe der modernen Geſellſchaft nothwendig ſei und ob man den einzelnen Seelſorger hiefür in Pflicht nehmen könne und müſſe.

Digitized by Google

Es ſcheint uns nun aber, daß man an das hier angeregte Problem von zwei ganz entgegengeſetzten Seiten aus herantreten könne, je nachdem man die Aufgabe des Chriſtenthums überhaupt mehr ſpiritualiſtiſch und transſcendental, oder mehr realiſtiſch und irdiſch auffaßt. Jede dieſer Auffaſſungen behauptet ein relatives Recht.

1) Es wird nicht zu beſtreiten ſein, daß der vornehmlich charakteriſtiſche Grundzug der chriſtlichen Religion ſpiritualiſtiſcher Art iſt und den Menſchen vom Dieſſeits hinweg auf das Jenſeits hinweist. Wer das Menſchenleben mit ſeinen Freuden und Sorgen, Rechten und Pflichten im Lichte der heil. Schrift, beſonders des Neuen Teſtamentes, betrachtet, empfängt unmittelbar eine Reihe von Eindrücken, die zu einer ſpiritualiſtiſchen Weltanſchauung hinführen. Das Reich Chriſti iſt kein Reich von dieſer Welt; ſeine Jünger ſollen darum nicht für ihn kämpfen, um ihn aus den Händen ſeiner Feinde zu retten (Joh. 18, 36); vielmehr ſteht das Reich Gottes überall in einem Gegenſatz zu der Welt, deren Geſtalt vorübergeht (I Kor. 7, 31), deren Reichthum, Pracht und Luſt mit ihr ſelbſt vergeht (I Joh. 2, 17). Die Welt bildet einen feindlichen Gegenſatz zum Reiche Gottes, ſie iſt von Gott abgefallen und hat ihren eigenen Fürſten angenommen, den Satan, der der Fürſt dieſer Welt heißt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11); es iſt ein Gegenſatz wie von Licht und Finſterniß, und der Fürſt dieſer Welt iſt zugleich der Fürſt der Finſterniß (Epheſ. 6, 12; Kol. 1, 13). Satan iſt der Herr der Güter und Reichthümer, die mit der Bezeichnung Mammon perſonificirt werden als Inbegriff alles

Digitized by Google

Widergöttlichen, was in den creatürlichen Gütern und Genüſſen enthalten iſt, und dem Menſchen bleibt nur die Entſcheidung übrig entweder für Chriſtus oder für den Mammon (Matth. 6, 44).

Gottesdienſt und Weltdienſt erſcheinen als ebenſogroße Gegenſätze wie Geiſt und Fleiſch. Die Beſtimmung des Chriſtenthums iſt ganz geiſtig; die chriſtliche Kirche ſoll den Menſchen aus der Welt herausheben, ausſondern; Chriſtusdienſt und Weltdienſt ſind ſchlechthin miteinander unverträglich, Niemand kann zwei Herren dienen (Luc. 16, 13); Jeder der nicht Allem, was er hat, entſagt, kann nicht Chriſti Jünger ſein (Luc. 14, 33). Nicht abſtrakt blos dem materiellen Beſitz muß der Chriſt zu entſagen bereit ſein, ſondern auch allen Verbindungen, welche durch den materiellen Beſitz aufrecht erhalten werden, auch den geſellſchaftlichen Beziehungen, ſogar innerhalb der eigenen Familie. Nicht nur darf man nicht Vater oder Mutter oder Bruder oder Schweſter mehr lieben als Chriſtum, ſondern man muß ſogar diejenigen haſſen können, die uns durch die natürlichen Bande des Blutes und der Familie die nächſten ſind (Luc. 14, 26); der Beruf des Chriſten trennt dieſen ſo ſehr von allen natürlich-fleiſchlichen Angehörigen, daß er in ſeinen nächſten Hausgenoſſen ſeine größten Feinde findet (Matth. 10, 36).

Wie das Evangelium vom Reichthum und von der Schwierigkeit für die Reichen, in das Himmelreich einzugehen, redet, braucht gar nicht des Weiteren ausgeführt zu werden. Reichthum und Mammon der Ungerechtigkeit ſind faſt identiſche Begriffe; man wird demnach nicht reich, ohne ungerecht zu ſein und ſich unter die Botmäſſigkeit des Fürſten dieſer Welt zu ſtellen; und was in ſeinem

Urſprunge nicht ohne Ungerechtigkeit iſt, das iſt nur geeignet, Jeden zu beſtricken und zu verderben, der ſich damit befaßt. Der Reiche (Luc. 16, 19 ff.) ward in der Hölle begraben; Lazarus aber der Bettler ward von den Engeln in Abrahams Schoß getragen; das iſt die gerechte Ausgleichung dafür, daß jener ſein Gutes im Leben empfangen hatte, während Lazarus das Schlimme zu erfahren hatte. Die Sicherheit, in welche ſich der Reiche um ſeines Beſitzes willen verſetzt glaubt, wird ihm nur zur ſchnöden Täuſchung, womit er ſich dem Genuß des Lebens hingibt, bis über Nacht der Tod kommt und es heißt: „Du Thor, noch heute Nacht wird man deine Seele von dir fordern“ (Luc. 12, 16—21). Das Streben nach Reichthum iſt eine große ſittliche Gefahr: „Die reich werden wollen, fallen in Verſuchung und in die Fallſtricke des Teufels“ (I Timoth. 6, 9). Die Verwicklung in weltliche Geſchäfte, Sorgen und Streitigkeiten erſcheint dem Apoſtel ſo tadelnswerth, daß er nicht einmal geſtattet, vor dem bürgerlichen Richter ſein Recht zu ſuchen: „Warum leidet ihr nicht lieber Unbill? Warum tragt ihr nicht lieber Verluſt“? (I Kor. 6, 1 ff.)

Die Warnungen des Neuen Teſtamentes vor dem Reichwerdenwollen ſind nicht etwa allein auf die Extreme oder Exceſſe des Reichthums zu beziehen. Vielmehr hat die Armuth einen Vorzug vor dem Reichthum. Auch Chriſtus und die Apoſtel haben ja freilich ihre Lebensbedürfniſſe, und es kann nicht alles Sorgen um des Lebens Nothdurft verboten ſein; ja der Apoſtel, indem er ſeinen Lebensunterhalt durch ſeiner Hände Arbeit erwirbt, um Niemanden läſtig zu werden, gibt das Beiſpiel, wie Jeder durch eigene Arbeit ſeine Exiſtenz friſten

und ſie nicht von Anderen fordern ſolle. Aber nirgends leſen wir, daß für künftige Tage und Zwecke Vorräthe geſammelt, Fonds angelegt werden. Im Gegentheil ſelbſt hinſichtlich des zum täglichen Leben Nöthigen werden wir vor ängſtlicher Sorge gewarnt, um nicht den Heiden gleich zu werden. Wie iſt das doch eine ſo ergreifende, eine den Weltgeiſt und alle ökonomiſchen Theorien ſo gründlich beſchämende Rede: Matth. 6, 25 ff. Luc. 12, 22 ff. Sie bedeutet erſtens, daß unſere Sorge eitel und unmächtig iſt und wir uns um Dinge kümmern, die wir gar nicht in unſrer Macht haben, ſo wenig als wir unſrer Leibeslänge eine Elle zuſetzen können. Sie bedeutet zweitens, daß wir unſere Anliegen getroſt dem himmliſchen Vater überlaſſen können, der weiß, weſſen wir bedürfen, und der unſerer nicht vergißt. Sie bedeutet drittens, daß wir uns nicht für geringer halten ſollen, als die niedrigeren Geſchöpfe, die keine höhere Beſtimmung haben, denen allein das jetzige Daſein einen Werth hat, und die dennoch nicht ſelbſt ſich kümmern, weil ihr himmliſcher Vater ſie ernährt. Warum ſollte alſo der Menſch, deſſen Beſtimmung außerhalb dieſer Welt liegt, ſich in Sorgen verlieren um vergängliche, werthloſe Güter! Glücklich iſt nicht die Martha, die ſich um Vieles kümmert; glücklicher iſt Maria, die nur dem Einen Nothwendigen ihren Sinn zuwendet.

Es geht ſodann allerdings ein deutlicher Zug von Erbarmen und Fürſorge für die Armen durch das Leben Jeſu, wie durch die Briefe der Apoſtel. Wir erinnern nur an die vom heil. Paulus angeordnete Collecte (I Kor. 16, 1 ff. II Kor. 9, 1 ff.). Aber die Art und Weiſe, wie ſich dieſe Fürſorge offenbart, hat überall

Digitized by Google

nichts „Socialiſtiſches.“ Es werden nicht die Armen bemitleidet und die Reichen beneidet; nicht die Armen reich zu machen, allgemeinen Beſitz und Wohlſtand zu verbreiten, den Armen alle Genüſſe des Lebens zugänglich zu machen, iſt das evangeliſche Ideal. Die Beſitzenden ſollen wohl von dem Ihrigen abgeben, wie man ſich von einer Laſt erledigt, aber es wird nirgends ein Aufheben des Pauperismus gepredigt. Als Einige aus der Begleitung Jeſu das Liebesopfer der Maria eine Verſchwendung nannten, welche hätte den Armen zu gut kommen können, weist Jeſus ſie zurück mit dem Worte: „Arme habt ihr allezeit bei euch!“ (Matth. 26,6 ff.) Das iſt alſo nicht zu ändern! Die Armuth wird auch das Chriſtenthum nicht aus der Welt ſchaffen! Es iſt auch nicht die einzige und höchſte Beſtimmung des irdiſchen Ueberfluſſes, an die Armen ausgetheilt zu werden.

Die Armuth iſt nicht ein ſchlechthiniges Uebel. Zwar werden nicht alle Armen ſelig geprieſen, ſondern nur, die es im rechten Geiſte ſind (Matth. 5, 3); aber indem Jeſus ſelbſt die Armuth für ſich erwählte und nicht hatte, wohin er ſein Haupt lege (Matth. 8, 20), erhob er die Armuth zu einem Ideale für Alle, welche die Beſtimmung des Menſchen wahrhaft geiſtig auffaſſen.

Das Wort, Arme habt ihr allezeit unter euch, enthält für ſich ſchon eine Art von Verzicht auf die Umwälzung der beſtehenden Geſellſchaftsordnung; die Armuth ſoll nicht verbannt und verboten ſein, wie die Sünde es iſt; es wird kein goldenes Zeitalter verheißen; die heilige Schrift enthält keine Anhaltspunkte für ſinnlich chiliaſtiſche Hoffnungen; noch weniger enthält ſie für die

Digitized by Google

unmittelbare Gegenwart ſinnliche Lockungen und Verheißungen oder bietet ſie irdiſche Schätze und Unterſtützungen, um die Armen zum Eintritt in die chriſtliche Gemeinde zu reizen. Was das Chriſtenthum ſeinen Anhängern bietet, das ſind nicht irdiſche Ausſichten und Erfolge; nirgends iſt die Rede von Culturfortſchritten, von einer glänzenden Erdenzukunft, von chriſtlichen Königreichen und Kaiſerthümern. Verheißen wird vielmehr Bedrängniß jeder Art, Haß, Verfolgung von Stadt zu Stadt, von Land zu Land; die Chriſten ſollen in der Welt leben, als gehörten ſie dieſer Welt nicht an; die Erde iſt nicht unſre Heimat, unſer rechtes Vaterland. „Wir haben hienieden keine bleibende Stätte, ſondern ſuchen eine zukünftige" (Hebr. 13, 4).

Im Neuen Teſtament herrſcht ſichtlich die Individualethik vor über die ſog. Socialethik. „Was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an ſeiner Seele?" (Matth. 16, 26.) Jeder ſteht für ſich und ſeine Seele ein; wenn es zur entſcheidenden Stunde kommt, dann „werden zwei ſein auf einem Bette; der Eine wird aufgenommen, der Andere wird zurückgelaſſen werden. Zwei ſind beiſammen in einer Mühle, die Eine wird aufgenommen, die Andere wird zurückgelaſſen werden" (Luc. 17, 34. 35; Matth. 24, 40. 41). Nicht mit weltlichen Machtmitteln, nicht durch menſchliche Ueberredungskünſte (I. Kor. 2, 4), nicht durch Machtgebote von oben oder durch den Arm weltlicher Gewalt wird das Reich Gottes gebaut; daſſelbe iſt vielmehr ganz innerlich (Luc. 17, 21). Je mehr der Einzelne von den natürlichen Banden des menſchlichen Geſellſchaftslebens ſich frei macht, deſto mehr kann er

Digitized by Google

als Angehöriger des Reiches Gottes angeſehen werden; darum iſt ſelbſt die Eheloſigkeit ein Mittel, ungetheilt und vollkommen Gott zu dienen.

Das Auftreten Jeſu hat nirgends einen politiſchen Charakter. So oft auch ſeine Jünger oder ſeine Gegner politiſche und nationale Fragen anregen mochten, ſo gibt Jeſus ſeiner Antwort doch immer eine Wendung auf das Jenſeits und lehnt den „politiſchen Judaismus" der Phariſäer auf das Beſtimmteſte ab. Nirgends begegnet uns ein Verſuch, in die bürgerliche Geſetzgebung oder Verwaltung einzugreifen oder ſie zu kritiſiren. Die Verheißungen des Chriſtenthums ſind überall Verweiſungen auf das Jenſeits. Das Kommen des Reiches bedeutet nicht eine Neuordnung der irdiſchen Dinge; der Glaube an eine nahe Wiederkunft des Herrn in der apoſtoliſchen Zeit bezeugt gerade die Vorausſetzung, daß dem jetzigen Weltzuſtand ein nahes Ende bereitet werde. Den neuen Himmel und die neue Erde ſtellte man ſich nicht als ein Weltreich oder ein irdiſches Kaiſerthum vor.

Auch der Zug von Peſſimismus, den man der Individualethik zuſchreibt, hat eine gewiſſe Begründung in der ganzen Anlage der Schriftlehre. Peſſimiſtiſch lautet ſchon die faſt dualiſtiſche Entgegenſetzung von Welt und Gott, Belial und Chriſtus, ſowie die Lehre von den wenigen Auserwählten und von dem ſchmalen Wege, der zum Leben führt und den nur Wenige betreten. Peſſimiſtiſch iſt die Auffaſſung von der Welt, die im großen und ganzen verloren iſt und vergeht, und aus der nur Wenige gerettet werden, wie aus den Waſſern der Fluth nur die wenigen Bewohner der Arche gerettet wurden und wie von den Fiſchen des Meeres nur Einige in den

Digitized by Google

Netzen der Fiſcher aufgefangen werden. Die Gott Angehörigen bilden nur eine kleine Herde (Luc. 12, 32); auch jene Verheißung, welche ſo viele Pulſe höher ſchlagen macht, von der Zeit, da Eine Herde und Ein Hirte ſein werde (Joh. 10, 16), bedeutet nicht die Hoffnung auf ein irdiſches Reich der Vereinigung und des Friedens. Die chriſtliche Hoffnung iſt ein Strauß voll bitterer Kräuter; ſie heißen Dulden, Entſagen, Harren auf das Jenſeits. So lange der Menſch am Zeitlichen hängt, iſt er ſelbſt noch der fleiſchliche Menſch, der ertödtet werden muß, damit der geiſtige Menſch zur Erſcheinung komme. In der Welt werden wir immer Bedrängniß haben; durch Leiden und Noth, Armuth, Krankheit und Verlaſſenheit müſſen die Menſchen der Welt entwöhnt und zu Gott geführt werden; auf ſolchen Wegen hat die Seelſorge die Kinder Gottes aufzuſuchen und an ſich zu ziehen. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt.“

Daher wird der Stand der Verfolgung und Unterdrückung hienieden nie ein Ende nehmen; die triumphirende Kirche iſt erſt im Jenſeits. Die Jünger ſollen es nicht beſſer haben als der Meiſter. Die Siege der Religion ſind darum nicht zu gewinnen unter den Glücklichen der Erde, ſondern da, wo der Schrei der Noth an Leib und Seele ertönt. —

Es iſt für unſern Zweck, die ſpiritualiſtiſche Anſicht von der Aufgabe des Chriſtenthums in der Welt zum Worte kommen zu laſſen, nicht nothwendig, den Inhalt der Schriftlehre nach dieſer Richtung zu erſchöpfen oder über die nähere Erklärung der im Fluge bewährten Schrift-

Digitized by Google

texte zu ſtreiten; man wird wenigſtens zugeben müſſen, daß dieſe Betrachtungsweiſe eine gewiſſe Berechtigung hat.

Auch aus den realen, geſchichtlichen Verhältniſſen heraus läßt ſich für die Beſtätigung dieſer Auffaſſung Manches geltend machen.

Der idealiſtiſche Zug, der durch die erſten chriſtlichen Jahrhunderte gieng und der mehr einer Weltflucht als dem Ringen nach einer Weltſtellung für die Chriſten gleich ſah, imponirt dem unbefangenen Gemüthe ſo ſehr, daß man in ſpäteren Jahrhunderten der Macht- und Prachtentfaltung der Kirche mit einer faſt elegiſchen Stimmung an die beſſeren Zeiten der erſten Chriſten zurückdachte, und daß unter der Führung der Beſten ihrer Zeit, z. B. eines heil. Bernhard, zahlloſe geiſtig angelegte Gemüther ſich von den öffentlichen Angelegenheiten, den Aemtern und Würden in Staat und Kirche, zurückzogen, um es den alten Chriſten gleich zu thun. In der alten Kirche aber treten uns nirgends eigentlich ſociale oder politiſche Reformpläne entgegen; wir finden nirgends Reflexionen über das Verhältniß von Kirche und Staat. Neue Lehren wurden allerdings in der Gemeinde der Gläubigen verkündet, und dieſen Lehren folgten auch Thaten; neues Familien- und Eherecht, neue Grundſätze über Arbeit und über das Verhältniß zwiſchen Freien und Sklaven, Einrichtung der Armenfürſorge, Bildung von frommen Vereinen; neue Lehren über Wohlthun und Opfer. Aber nirgends finden wir einen bewußten Drang, Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten zu erlangen; überall wohl eifrige Bemühungen, neue Anhänger in allen Ständen bis hinauf zu dem Hofe des Kaiſers zu gewinnen, aber nirgends politiſche

Digitized by Google

Parteibildungen. Auch wo die Chriſten ſchon ihrer großen Zahl ſich bewußt waren, war dennoch ihre Rolle eine leidende; ſie forderten keinen Antheil an der Herrſchaft. Jedes abgefallene Glied ſahen ſie als unermeßlichen Verluſt an und ſetzten der Verſuchung zum Abfall leidenden Widerſtand entgegen; aber ſie riefen nicht Parteigenoſſen zum activen Widerſtand zu Hilfe; ſie erlagen — für menſchliches Auge — der Uebermacht der Welt, weil ihre Zukunft im Jenſeits lag.

Nun weist man uns allerdings auf eine Zeit hin, wo chriſtliche Staaten blühten, wo im Schatten des Chriſtenthums Glück und Wohlfahrt der Völker gedieh, die Schätze der Erde ſich den Dienern der Kirche zur Verfügung ſtellten, und wo die Menſchheit jede Art von materieller und geiſtiger Cultur dem Chriſtenthum verdankte. Faſt könnte man meinen, es wäre einmal eine Aera ungeſtörten Friedens und ſocialen Glückes geweſen, wie wir ſie heute nur in Märchen leſen.

Man redet von einer glücklicheren Vergangenheit der Völker und hofft — freilich nur ſehr zaghaft — auf eine beſſere Zukunft; nur die Gegenwart erſcheint troſtlos und gottverlaſſen. Die Vergangenheit denkt man ſich als eine glückliche, weil das Chriſtenthum ſeine Segnungen über die Staaten ausgegoſſen hatte. Aber wann war je die Armuth von der Erde verbannt und all das Elend mit ihr? Wann war denn der Janustempel geſchloſſen und der allgemeine Weltfriede angebrochen? Wer ſagt uns, ob ehemals die Armen zufriedener und die Reichen milder und wohlthätiger geweſen? Welcher Schriftſteller in irgendeinem Jahrhundert — vor oder nach Chriſtus — weiß nicht zu klagen über Mißſtände

innerhalb der bürgerlichen Geſellſchaft, Unterdrückung der Schwachen, Luxus der Reichen, Uebermuth der Gewalthaber, über den Druck der Zölle und Abgaben, und welcher wüßte nicht zu berichten über Mißachtung göttlicher und menſchlicher Geſetze? Gab es nicht immer Freie und Sclaven? Gab es nicht in jeder Periode der Weltgeſchichte eine Agrarfrage, einen Klaſſenkampf oft blutigſter Art? Wann lebten die Adeligen mit den Bürgern, die Geſchlechter oder Patrizier der Städte mit den Zünften, und wann die Geiſtlichen mit den Laien im guten Frieden? Hat man nicht jede Errungenſchaft in politiſcher und ſocialer Beziehung mit Blut und Eiſen erkämpfen müſſen?

Man redet vom großen Nationalwohlſtand, als ob er eine der Folgen aus den Segnungen des Chriſtenthums ſein müßte. Aber hat je der Reichthum Völker und Staaten glücklich gemacht? Liegt vom Standpunkte der chriſtlichen Weltbetrachtung aus ein ſo großes Glück in den Fortſchritten der materiellen Cultur, der dem Irdiſchen zugewendeten Bildung, Kunſt und Wiſſenſchaft?

Man bewegt ſich in ſteten Widerſprüchen. Man beklagt die Armuth, weil ſie ſociales Elend bedeute und ſittliches Elend bringe; und man ſchilt den Reichthum, weil er Weichlichkeit der Sitten, Luxus, weltlichen Sinn und Wolluſt erzeuge. Man wirft den Spiritualiſten Peſſimismus vor, und, die dies thun, ſind die größten Peſſimiſten, die an den beſtehenden Zuſtänden gar nichts Gutes finden; man iſt ungerecht gegen die Gegenwart, weil man die Vergangenheit nicht kennt, und baut ſich darum eine Zukunft in Utopien. Wer aus der Geſchichte nicht blos die großen Staatsaktionen, ſondern die Leiden und Freuden der verſchiedenen Stände im Volke kennen

Digitized by Google

gelernt hat, der kann wiſſen, daß in der Welt ſich nicht ſo Vieles verändert hat, und kann finden, daß auch in unſerer Mitwelt neben vielem Elend viel Tröſtliches und Erhebendes beſteht. Die Welt machen alle Politiker zuſammen nicht anders; aber in der Welt iſt die chriſtliche Wahrheit und Liebe nicht ausgeſtorben; die chriſtliche Politik kann nicht Alles heilen und hat es nie gekonnt; ſie kann die Erde nicht zum Paradieſe machen, ſie muß Manches fallen und verloren gehen ſehen, das Chriſtenthum ſelbſt aber übt ſeine Macht auch heute noch, lindert manche Noth, beſchwichtigt manchen Streit und ſucht wie ehedem die Seelen vom Vergänglichen auf das Unvergängliche hinzuleiten.

Der chriſtliche Spiritualismus erzeugt allerdings weniger diejenigen Tugenden, welche zu Reichthum, Herrſchaft, Macht, kriegeriſcher Tüchtigkeit, Weltweisheit, zu Einfluß und Glanz führen; vielmehr lenkt er den Sinn der Menſchen auf diejenigen Tugenden, welche uns das Leben ertragen und die Welt verachten lehren. Er läßt ſich nicht blenden durch den Schein von Glück im ſocialen Wohlſtand; denn er beobachtet, daß eigentlich viel weniger die Armen und Entbehrenden, als die Reichen und Genießenden ſich unglücklich fühlen; denn an dieſen nagt der „Weltſchmerz“. Der wirkliche Peſſimismus iſt nicht auf Seiten der Armen, ſondern bei den Reichen und Blaſirten zu ſuchen.

Der chriſtliche Seelſorger hat ein viel hoffnungsreicheres Arbeitsfeld unter den Armen, als unter den Reichen; das gilt vom einzelnen Hauſe und gilt auch von größeren Geſellſchaftsgruppen; die Zwecke des Reiches Gottes ſind am Ende noch leichter zu verwirklichen in

Digitized by Google

einem armen, als in einem reichen Lande. Erwecket darum in den niedrigeren Klaſſen nicht durch kirchliche Socialpolitik Hoffnungen, die nie erfüllt werden, und lehret ſie nicht, ihre Hoffnung auf eine irdiſche Zukunft und ihr Vertrauen auf Hilfsmittel fleiſchlicher Weisheit oder weltlicher Gewalt zu ſetzen!

2) Gegenüber dieſem Spiritualismus, dem man höchſtens wird vorwerfen können, daß er einſeitig ſei, möge nun auch eine mehr realiſtiſche Auffaſſung zum Worte kommen.

Man wird anerkennen müſſen, daß unter den chriſtlichen Grundlehren ſich ſolche befinden, welche unmittelbar auf das geſellſchaftliche Leben der Menſchheit gehen und deren Verwirklichung phyſiſche und geiſtige Kräfte entbindet, welche die nachhaltigſte Wirkung auf das geſammte ſociale und politiſche Leben eines Volkes ausüben müſſen. Die ganze chriſtliche Lehre, die ſich in dem einen Gebote der Liebe zuſammenfaſſen läßt, iſt eine große Triebkraft, die den ganzen Menſchen nach Leib und Seele in Thätigkeit ſetzt und zur Entfaltung ſeines Weſens treibt. Wie es im Alten Teſtamente von der Weisheit heißt: „Alles Gute kam mir zugleich mit ihr“ (Weish. 7, 11), ſo kommt noch vielmehr die Liebe des Neuen Bundes im Geleite von allen Segnungen; und der Aufforderung: „Suchet vor Allem das Reich Gottes und ſeine Gerechtigkeit“ folgt alſogleich die Verheißung: „Alles Uebrige wird euch dazu gegeben werden“ (Matth. 6, 33).

Im Chriſtenthum ſind uns nicht blos die Geheimniſſe des jenſeitigen Gottesreiches aufgeſchloſſen, ſondern auch die Lehren der natürlichen und bürgerlichen Ordnung in das rechte Licht geſtellt; in

Digitized by Google

dieſem Lichte erhellen ſich die verdunkelten Grundlinien des Naturrechtes und der Politik. Die Weisheit in der Anordnung der natürlichen und bürgerlichen Dinge iſt nur ein Abfluß von der höheren Weisheit des chriſtlichen Logos; von dieſer Weisheit muß in einem chriſtlichen Volke Geſetz und Regierung durchdrungen ſein.

Das Chriſtenthum iſt wie die Sonne, welche überall Leben erweckt und mit ihrer Kraft und Wärme ſich nicht verdrängen läßt, ſondern ſelbſt da noch wirkt, wo zwiſchen ihr und der Erde ſchweres ſchwarzes Gewölke hängt. In einem Volke, das vom chriſtlichen Geiſte erfüllt iſt, muß es von ſelbſt treiben und ſproſſen, und wo alle beſten Kräfte in rechter Harmonie ſich regen und verbinden, da muß das Menſchenwohl davon berührt werden. Denn zwiſchen den Gütern der Natur und den Gütern der Gnade iſt nicht an ſich ein Widerſtreit; derſelbe beſteht nur in der unerlösten Natur zur Strafe und Sühne der Sünde, damit nicht der unerlöste oder fleiſchliche Menſch durch den falſchen Glanz der Erdengüter in ſeiner irdiſchen Geſinnung feſtgehalten werde. Schon den Frommen des alten Bundes bedeutet der göttliche Segen neben den Gütern des Heiles auch eine irdiſche Wohlfahrt, weil „dem Herrn gehört die Erde und ihre Fülle" (Pſ. 23, 1); um wie viel mehr iſt dem Erlösten Alles unter die Füße gegeben, die ganze Erde, daß er ſie ſich dienſtbar mache und ſie ihrer Beſtimmung entgegen führe. Die ganze Creatur ſeufzt einer Erlöſung entgegen (Röm. 8, 22); Beſtimmung der chriſtlichen Geſellſchaft iſt es, ſie dem Zuſtande der Erhöhung entgegenzuführen, wo ſie nicht mehr den Mächten der Finſterniß, ſondern allein dem wahren Herrn unterworfen iſt.

Digitized by Google

Von den ſocialen Geſetzen im engeren Sinne, die in der chriſtlichen Lehre ihre Wurzel haben, nennen wir außer dem oberſten Grundgeſetze der Liebe die Lehre von der Nothwendigkeit der Arbeit (II Theſſal. 3, 10), von der Gleichheit aller Menſchen vor Gott und der Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Juden und Samaritanern, Iſraeliten und Griechen. Ferner die Lehren über die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, über die göttliche Einſetzung der obrigkeitlichen Gewalt (Röm. 13, 1); hier haben wir den Wurzelſtock der Grundſätze über Recht und Gerechtigkeit, Mein und Dein, Geſetz und Obrigkeit. Von den Ideen der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit, Verſöhnlichkeit, freiwilligen Enthaltſamkeit könnte hier ſogar abgeſehen werden.

Von den Kräften aber, die wie mit elementarer Gewalt in der chriſtlichen Geſellſchaft zur Entfaltung kommen, nennen wir den Aſſociations- und den Organiſationstrieb, durch deren Macht ſich die chriſtlichen Völker am meiſten vor den vor- und außerchriſtlichen, z. B. den iſlamitiſchen, auszeichnen. Die Aſſociation oder Genoſſenſchaftsbildung entſteht nicht blos aus dem naturaliſtiſchen Drange nach geſelligem Anſchluß zum Schutze und zur Abwehr gemeinſamer Gefahren, ſondern aus einem ethiſchen Gemeinbewußtſein der Zuſammengehörigkeit, der Brüderlichkeit, verbunden mit einer erleuchteten Einſicht in die wahren Bedingungen des gemeinen Wohles. Die Organiſation aber der chriſtlichen Geſellſchaft lag prototypiſch vor in der Einrichtung und hierarchiſchen Gliederung der chriſtlichen Kirche ſelbſt nach dem Princip der Auktorität, der Ar-

Digitized by Google

beitstheilung und der Verwendung jeder Kraft zu einem beſtimmten Zwecke nach weiſer Berechnung. Die älteſten chriſtlichen Gemeinden organiſirten ſich darum ſo raſch, weil die intelligenteſten und ſittlich tüchtigſten Kräfte in verhältnißmäßig kurzer Zeit in ihnen zuſammenfloßen und ſich beſtimmter Plane und Ziele bewußt waren. So entwickelten ſich auch die Völkerſchaften, welche in großen Maſſen das Chriſtenthum annahmen, raſch zu gut geordneten Staatsweſen, weil ihnen klare Ziele und Vorbilder einer chriſtlich-ſocialen Ordnung gegeben waren.

Der Charakter der chriſtlichen Religion zeigt überall die Züge von Thatkraft, Leben, Schaffensfreudigkeit, nirgends bloſen Quietismus oder Erſtarrung, Wintersruhe. Der Geiſt wird zu geſundem Denken angeregt, der Horizont erweitert, der Blick nach vorwärts in die Zukunft, ja auf die Nachwelt ſogar gerichtet, der Kraft und dem Wollen werden hohe, erſtrebenswerthe Ziele gezeigt; all dieſes muß Spuren eingraben in die ganze geſellſchaftliche Exiſtenz der Menſchheit. Ein auf chriſtlichen Grundſätzen aufgebautes Gemeinſchaftsleben, welches getragen iſt vom Geiſte der Arbeit und treuer Pflichterfüllung, von weiſer Sparſamkeit und Enthaltſamkeit gegenüber Allem was ſchadet, ſtört und ſchwächt, von weiſer Anwendung jeder Kraft am rechten Orte, des opferwilligen Gemeinſinnes, wo Einer des Anderen Laſt trägt (Galat. 6,2), ein ſolches Gemeinweſen muß bald ein Bild des Gedeihens, des Wohlſtandes, ja einer gewiſſen ökonomiſchen Ueberlegenheit darbieten. In einer ſolchen Geſellſchaft erhalten die materiellen Errungenſchaften wieder mit Recht den Namen

Digitized by Google

Güter; denn ſie ſind der rechtmäßige Lohn für Tüchtigkeit und Tugend, und ſie werden in der Hand der chriſtlichen Liebe erſt recht zu Gütern, da ſie ihrem wahren Zwecke gewidmet werden und dazu dienen, die Spuren der Sünde zu verwiſchen, Armuth und Noth zu lindern und die Herzen der Menſchen einander näher zu bringen. Werden die irdiſchen Güter in dieſe ſittliche Höhe gehoben, ſo hindert nichts mehr, ſie als Ausfluß eines göttlichen Segens anzuſehen; und wenn auch dem Reichthum immer noch etwas anhaftet, was ihn als Mammon der Ungerechtigkeit (Luc. 16, 9) bezeichnen läßt, ſo iſt er doch geeignet, uns Freunde am Orte unſrer höheren Beſtimmung zu erwerben. Alles aber, was im Lichte der chriſtlichen Sittenlehre ein Gut genannt werden kann, gehört zu jenen Talenten, die man nicht vergraben, ſondern mit denen man wuchern ſoll (Matth. 25, 15 ff.).

Es würde nicht ſchwer ſein, die hier zunächſt in der Richtung auf das volkswirthſchaftliche Gedeihen der chriſtlichen Geſellſchaft gezeichnete Skizze durch Erweiterung des Ausblickes auf das rechtliche und politiſche Leben zu ergänzen. Diejenigen Ausſprüche der heil. Schrift aber, welche oben zu Gunſten der ſpiritualiſtiſchen Auffaſſung angezogen worden ſind, heben den Grundcharakter des Chriſtenthums als einer Religion der That, der Regeneration, des Aufbauens nicht auf; ſie ſetzen vielmehr voraus, daß das Chriſtenthum in der Welt ſich feſtſetze, und dienen als Mahnungen, ſich nicht vom Zeitlichen aufhalten zu laſſen im Laufe nach dem höheren Ziele, die zeitlichen Güter nicht als Selbſtzweck anzuſehen und nicht das Herz daran zu hängen und nicht im zeit-

Digitized by Google

lichen Gedeihen den eigentlichen Erweis der Kraft des Gottesreiches zu erblicken.

Hätten die erſten Chriſten die Dinge der Welt und das Menſchenleben ſelbſt einſeitig peſſimiſtiſch aufgefaßt, ſo würde ſich die Entwicklung der chriſtlichen Kirche ganz anders geſtaltet haben, als es uns die Geſchichte berichtet; gerade die letztere zeigt uns die alten Chriſten voll Optimismus, Lebensfreudigkeit, Thatkraft, Schaffensdrang, Gemeingeiſt, wo immer der Entfaltung chriſtlichen Weſens Spielraum gewährt wird.

Wir verzichten hier darauf, mit Beiſpielen zu belegen, in welcher Weiſe die Kirche eine ſociale Funktion übernommen, der Cultur und Civiliſation Bahn gemacht, Reiche gegründet, politiſche Syſteme aufgerichtet hat u. ſ. w. Auch das ſei nicht weiter ausgeführt, wie die Staaten und Reiche geblüht, ſo lange die Grundſätze des chriſtlichen Rechtes gegolten, wie ſie dagegen zerfallen ſind, wenn ſie von Gott abgefallen waren [1]). Auf ſolche Geſchichtsbetrachtung möchte wenigſtens der Verfaſſer dieſer Abhandlung überhaupt nicht ſo viel Gewicht legen und Scharfſinn verwenden, als von Anderen neueſtens geſchieht, weil doch immer die Verkettung von Urſache und Wirkung und die Gruppirung der nebeneinander ſtehenden Dinge je nach dem Standpunkte des Betrachtenden ausfällt.

Dagegen bleibt mit unbeſtreitbarem Rechte zu behaupten, daß in der chriſtlichen Lebensordnung auch die Lehren für eine natürlich-ſociale Ordnung enthalten und

---

1) Reichliches Material hierüber bei J. Albertus, Die Socialpolitik der Kirche. Geſchichte der ſocialen Entwicklung im chriſtlichen Abendlande. Regensb. 1880.

Digitized by Google

uns aufgeſchloſſen ſeien. Die chriſtliche Kirche repräſentirt nicht blos eine religiöſe, ſondern auch eine Rechtsgemeinſchaft, die ihren Geſetzescodex in dem großartigen Aufbau des kanoniſchen Rechts erzeugt hat. Wie immer nun auch die Zeiten mit ihren Bedürfniſſen und Problemen ſich ändern und wie immer auch in die frühere Ordnung neue Störungen und Wirrniſſe treten, ſo liegen doch in der chriſtlichen Geſammtanſchauung von Recht und Gerechtigkeit, im kanoniſchen Rechte wie im Evangelium der Liebe, die Keime für die Wiederherſtellung der geſtörten Geſellſchaftsordnung und für die Löſung auch der neuen Probleme.

Daher gelangen wir folgerichtig zu der Concluſion, daß erſtens ideell im chriſtlichen Rechte die Fragen ſchon gelöst ſind, welche eben erſt nach dem Abfalle der europäiſchen Völker von der chriſtlichen Ordnung ſeit dem Zeitalter der Revolution wieder wie unlösbare Räthſel daſtehen; und daß zweitens praktiſch die Kirche auch jetzt und immer berufen iſt, ihre civiliſatoriſche, ja ihre erlöſende Macht in den Wirniſſen der Tagespolitik zur Geltung zu bringen. Die Löſung der ſocialen Frage liegt bei der Kirche, und daher iſt es Aufgabe der Kirche und aller ihrer Glieder, vorab der Geiſtlichkeit, thatkräftig einzugreifen; alle Mann auf Deck! —

In ſolchen Gedankengängen, denen wir ſo gut es gieng zum Worte zu verhelfen ſuchten, liegt nun freilich nicht ein vulgärer Realismus im Gegenſatz zum Spiritualismus, ſondern es weht uns aus denſelben ein Idealismus an, um nicht zu ſagen eine Schwärmerei; jedenfalls ein Optimismus im Zuſammenhange mit der modernen Idee der Socialethik. Die Vertreter dieſer

Socialethik ſelbſt aber können wieder in zwei Stämme getheilt werden, die wir der Kürze halber die Feudalen und die Modernen nennen wollen.

Unter den Feudalen verſtehen wir hier diejenigen, welche ihr Ideal in kirchlicher wie in politiſcher und ſocialer Beziehung auf ein vergangenes Zeitalter zurückverlegen, in welchem thatſächlich die von Gott gewollte Ordnung beſtanden habe und an welchem unſere Zeit ſich ſpiegeln müſſe. Es gab demnach eine Zeit, welche typiſch iſt für die Löſung aller der Schwierigkeiten, die uns heute die Sinne verwirren.

Natürlich ſtellt ſich keiner von den Vertretern eines ſolchen hiſtoriſchen Idealismus vor, daß jenes Zeitalter, nennen wir es Feudalzeit oder Mittelalter, eine durchaus ungetrübte Darſtellung und Entfaltung des chriſtlichen Weltreiches oder der chriſtlichen Socialpolitik enthalte; aber es trug doch, davon geht man aus, in ſeinen Grundanſchauungen und in ſeinen Stützpfeilern für die menſchliche Geſellſchaft die ſoliden Garantien für Ordnung und legitimes Recht, für Frieden und Wohlfahrt. „Das große Syſtem der chriſtlichen Staatenordnung in der Unterordnung aller Völker und Fürſten unter Papſt und Kaiſer; der maſſive Unterbau, den das Staatsweſen erhielt durch das chriſtlich germaniſche Recht, von welchem das kanoniſche nur eine Abzweigung; die Gliederung der Geſellſchaft in Stände und autonome, auf Selbſtregierung angelegte Corporationen; als Baſis der Geſellſchaft der Feudaladel in Verbindung mit einem unzerſtörbaren bäuerlichen Grundbeſitz; die Organiſation der Gewerbe und des Handels, alſo des ſtädtiſchen Bürgerthums, in Form von Innungen und Gilden; die Angliederung der unteren Klaſſen oder

Digitized by Google

der Beſitzloſen an die Beſitzenden durch das Prinzip der Hörigkeit oder auch Leibeigenſchaft; die Fürſorge der Kirche für die Nothleidenden und Arbeitsunfähigen in tauſenden von mildthätigen Stiftungen; dazu noch die geiſtlichen Herrſchaften, die Klöſter mit ihrer beſonderen ſocialen Miſſion, wovon z. B. die Verhinderung der Übervölkerung nur ein Moment iſt: Alles dieſes diente dem Zwecke, Laſten und Rechte unter den Bürgern gerecht zu vertheilen, das Ueberwuchern eines einzelnen Standes zu verhindern, der Verarmung vorzubeugen und namentlich auch das Aufſaugen der beſten Volkskräfte durch öffentliche Laſten, Militarismus u. dgl. zu verhüten. Der ſittliche Gehalt der geſammten Zeitanſchauung reflektirt ſich in Sitte und Recht der chriſtlichen Kirche, welche alle Verhältniſſe durch Religion heiligt, Freud und Leid in chriſtlicher Ergebung tragen lehrt und auch den Armen an den Sonnenſchein der Lebensfreude kommen läßt. Jeder Abfall dagegen von jener chriſtlichen Rechtsordnung des Feudalismus, des Legitimismus oder der mittelalterlich-germaniſchen Ständeverfaſſung gilt als Revolution, Verkehrung göttlichen und menſchlichen Rechtes, Liberalismus. Der Geiſt der Revolution aber oder des „Liberalismus“ muß von Grund aus ausgerottet werden, ſoll wieder Geſetz und Ordnung zur Herrſchaft kommen. Was einmal war, kann wieder werden; Unrecht, Revolution, Gewalt kann nicht dauernd über das legitime oder göttliche Recht den Sieg davon tragen. Koſte es was es wolle: es gibt entweder gar keine Rettung mehr, oder es gibt ſie nur durch einen völligen und conſequenten Bruch mit den „modernen Ideen“ des Liberalismus

Digitized by Google

und der Revolution, durch eine grundſätzliche und entſchiedene Rückkehr zu der alten Ordnung"!

Diejenigen, die wir im Unterſchiede von den Feudalen die Modernen nennen möchten, ſtimmen zwar in vielen Hauptpunkten und namentlich bezüglich der Miſſion der Kirche und des Klerus für Löſung der ſocialen Frage mit den erſteren überein; auch ihr Ideal iſt eine von chriſtlichen Principien getragene Rechts- und Geſellſchaftsordnung; auch ſie richten ihre Blicke auf die Vergangenheit, aber nicht um das Vergangene und Verfallene ſchlechthin zu reſtauriren, ſondern um aus den geſchichtlichen Vorgängen Lehren zu ziehen für den Aufbau einer neuen Ordnung.

Vielleicht ſind manche von dieſen Modernen nur nicht kühn genug, indem ſie ſich mit dem beſcheiden, was mit den Mitteln der Jetztzeit erreichbar ſcheint, während ſie im übrigen gerne die gute alte Zeit zurückholen möchten. Doch gibt es auch Andere, welche an die Möglichkeit neuer Geſtaltungen glauben, die Feudal-Rechte als hinfällig anſehen und mit einem gewiſſen Grade von Optimus den Zeitgeiſt durch ſich ſelber bändigen und corrigiren laſſen wollen. Wir leben nun einmal, heißt es da, in einer anderen Welt, als unſere Ahnen, und müſſen uns in ihr einrichten. Wir können ebenſo wenig die moderne Schule, die Großmacht der Preſſe, das öffentliche politiſche Leben, Wahlrecht, Freizügigkeit, Völkerverkehr, Auswanderung u. dgl. abdekretiren, als wir Maſchinen, Eiſenbahnen und Telegraphen, Börſe und Aktiengeſellſchaften abſchaffen können. Es iſt ebenſo ungerecht, die modernen Ideen und Einrichtungen in Literatur, Politik, Volkswirthſchaft für alles Uebel unſerer Zeit, für Pau-

Digitized by Google

perismus und Militarismus, Unglauben und Sittenverderbniß, verantwortlich zu machen, als wenn wir dem Feudalſtaate alle Uebel und Schäden aufbürden wollten, welche die mittelalterliche Geſellſchaft durchwühlt haben mit ihren blutigen Kriegen der Dynaſtengeſchlechter, mit den Kämpfen der Städte gegen die Biſchöfe und die Ritter, mit Bauern- und Sektireraufſtänden, mit Hungersnöthen, Seuchen und Peſtilenz.

Iſt das Chriſtenthum Univerſalreligion, heißt es weiter, ſo muß es ſeine erhaltende und neubelebende Kraft auch unter neuen Verhältniſſen erweiſen; und der rechte Idealismus beſteht darin, daß man den Glauben und das Vertrauen auf die Zukunft nicht verliert und auch in einem neuen Ackerlande auf Hoffnung den Samen ausſtreut und pflügt (I Kor. 9, 10); daß man den Weltmächten den Sieg zu entreißen ſucht, indem man auf demſelben Boden mit ihnen kämpft und die Waffen, welche ſie geſchliffen, gegen ſie ſelber wendet. Auch menſchliche Waffen oder Hilfsmittel ſind ja nicht an ſich böſe; ſie werden es erſt, wenn man ihren Gebrauch den böſen Mächten überläßt. Maſchinen und Fabriken, Eiſenbahnen und elektriſche Apparate, Gewerbvereine und Aktienunternehmungen, Tagespreſſe und allgemeine Schulbildung, Volksverſammlungen und allgemeine Wahlen, Verfaſſungen und Abgeordnetenkammern, Handelsverträge und Schutzzölle, Coalitionsrecht, internationale Verbindungen, volkswirthſchaftliche Theorien und Lehrſtühle — all dieſes kann unſrer eigenen Sache dienſtbar gemacht werden. Wir ſelbſt ſollen an Intereſſe für die öffentlichen Angelegenheiten hinter keinem anderen Stande zurückſtehen; wir ſollen eine politiſche und ſociale Preſſe

Digitized by Google

unterhalten; die Geiſtlichen ſollen eingeführt werden in diejenige Wiſſenſchaft, welche dem Bedürfniſſe unſerer Zeit am nächſten ſteht. Einſtmals hieß man es Naturrecht, jetzt heißt man es Nationalökonomie, was neben den „Naturwiſſenſchaften“ am dringenſten empfohlen wird; die Studierenden der Theologie werden in volkswirthſchaftliche Vorleſungen geſchickt, und für die Praxis empfiehlt man, das Arbeiterthum zu chriſtianiſiren und das Kapital zu katholiſiren.

II. Das richtige Maß.

Es wird ſich nicht verbergen laſſen, daß die Theorie der Realiſten oder kirchlichen Realpolitiker beider Richtungen nicht frei iſt von Vermiſchung religiöſer und politiſcher Elemente, und daß Gefahr beſteht, in dieſer Richtung immer weiter zu kommen und Nebenabſichten mit Eifer und Parteigetriebe zu verfolgen. Wir verwerfen den „politiſchen Katholicismus“ nicht ſchlechthin; wir wollen nur nicht politiſche Beſtrebungen und Intereſſen mit den Aufgaben der Kirche, näherhin der Seelſorge, confundiren; wir reden und handeln nicht von Pflichten der Zeitungsredakteure und der auf katholiſches Programm gewählten Abgeordneten, ſo wenig als von den Pflichten der Hofbiſchöfe oder königlichen Beichtväter.

Auch wir halten daran feſt, daß die Kirche eine ſociale Miſſion hat und daß es einen Beruf der kirchlichen Wiſſenſchaft gibt, ſich mit den Fragen des Rechtes, der Politik und der Volkswirthſchaft auseinanderzuſetzen; wir begreifen die Nothwendigkeit und den Werth einer die kirchlichen Grundſätze vertretenden Tagespreſſe

Digitized by Google

und legen ſie in Ermangelung geeigneter Kräfte aus dem Laienſtande in die Hände von Klerikern. Wir verwehren es dem Geiſtlichen nicht, von ſeinen bürgerlichen Rechten Gebrauch zu machen, und mit der ganzen Ueberlegenheit, welche höhere Bildung und Stellung ihm verleiht, ſeiner Stimme Nachdruck zu verſchaffen; wir wollen auch die Mandate nicht antaſten, womit Geiſtliche in die Parlamente geſchickt werden, obwohl ſchon mehr als Einem, der ſeinen Sitz in den Reihen der Volksabgeordneten genommen, zweifelhaft geworden, ob in einer ſolchen Geſellſchaft der rechte Platz für einen Geiſtlichen ſei.

Doch wir laſſen ja grundſätzlich hier alle politiſchen Unterſuchungen bei Seite und bleiben bei der Frage, ob der Seelſorge als ſolcher, d. h. dem kirchlichen Amte ſelbſt eine weſentlich neue Aufgabe zugewachſen, ob die Paſtoraltheologie um einen neuen Zweig bereichert worden ſei; und in dieſer Beziehung möchten wir uns im großen und ganzen verneinend ausſprechen und uns nicht neue Pflichten aufoctroiren laſſen. Wer innerhalb ſeines engeren Wirkungskreiſes keine ſociale Frage hat, der braucht ſich keine zu ſchaffen; und wer nach ſeinem eigenen beſcheidenen, aber wohlerwogenen Ermeſſen nicht der Mann iſt, um in das ſociale Leben gründend oder organiſirend einzugreifen, kann dennoch die Zwecke der kirchlichen Seelſorge in ſeinem Berufskreiſe erreichen. Die katholiſche Seelſorge hat immer eine Seite an ſich gehabt, die auf das ſociale Leben geht; ſie braucht nur an den alten Principien feſtzuhalten, und dann bedarf es keiner politiſirenden Paſtoration, um der Kirche ihre Centralſtellung im chriſtlichen Volke zu wahren.

Digitized by Google

Wir ſtützen dieſe unſere Aufſtellung auf folgende Thatſachen und Erwägungen.

1) Die Kirche iſt eine ſociale Macht und hat eine ſociale Beſtimmung; aber es iſt nicht die Aufgabe der Kirche als ſolcher, direkt durch ihre amtliche Thätigkeit und durch eine ſpezielle ihren Dienern aufgetragene Miſſion in das bürgerlich-geſellſchaftliche Leben einzugreifen. Die Geſchichte lehrt vielmehr, daß Alles, was auf dieſem Gebiete Erſprießliches und Segensreiches geſchehen iſt, der freien Initiative einzelner Glieder der Kirche, Geiſtlichen oder Laien, in der Welt oder im Kloſter, zu verdanken iſt. Schon von Anfang an gehörte es nicht zu den organiſchen Einrichtungen der Kirchengemeinde, einen Liebesbund auf Grundlage der Gütergemeinſchaft herzuſtellen; die Zuſammenlegung von Beſitzthümern oder deren Geldwerth zu gemeinſamer Verwaltung war freiwillig; ſelbſt die Agapen, ſo ſehr ſie eine Zeit lang mit dem liturgiſchen Gottesdienſt verbunden waren, gehörten nicht zum unverückbaren Weſen der Gemeindeordnung. Die Sammlungen der Liebesgaben zur Unterſtützung der armen paläſtinenſiſchen Gemeinden tragen ganz den Charakter der Freiwilligkeit. Dem Organiſationstrieb innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft, von dem wir oben geſprochen, entſprach zwar bald auch eine beſtimmte, vom Biſchof und dem Presbyterium geleitete Ordnung der Armenfürſorge, eine amtliche Verwaltung der Liebesgaben für die Armen; aber die Gaben ſelbſt waren keine Steuren oder obligate Zehnten, ſondern freiwillige Opfer, und ſelbſt die ſtändigen Einrichtungen in der Kirche zum Dienſte der Armen, z. B. das Inſtitut der Diakoniſſen und vielleicht der Diakonen

ſelbſt, ſofern ſie officielle Armenpfleger waren (Ap.geſch. 6, 2 ff.), giengen ein, da ſich freiwillige Dienſte der Kirche darboten in milden Stiftungen und charitativen Einrichtungen jeder Art. Man kann ſagen, daß alle die großen und kleinen Stiftungen und Gründungen, auf welche die großartige Liebesthätigkeit der früheren Jahrhunderte gebaut war, aus privaten Kreiſen, manchmal faſt abſeits vom officiellen Wege der Kirche, hervorgegangen. Die großen Mönchs- und Frauenorden ſind nicht von Päpſten oder Biſchöfen gegründet worden; ihre Gründung begegnete zuweilen längere Zeit einem direkten Widerſtreben der kirchlichen Behörden, ſo daß ſie erſt eine Probe abzulegen hatten von ihrer providentiellen Bedeutung. Auch die einzelnen Klöſter und Stifte, Spitäler und Krankenhäuſer ſind nicht durch amtlichen Befehl in das Daſein gerufen worden. Weder die Ritterorden noch die Mönchsorden, die Fraternitäten, Mendicanten und freieren Congregationen ſind direkte officielle Gründungen.

Es kann Einem ja das Herz aufgehen, wenn er deſſen gedenkt, was die Ordensgenoſſenſchaften, welchen Namen ſie auch führen und welcher Zeit ſie angehören mögen, gerade in der Richtung auf die ſocialen Zuſtände der Völker, nicht ohne providentielle Miſſion, geleiſtet haben. In ihnen ſind alle Formen der geiſtigen und leiblichen Barmherzigkeit verkörpert; in ihnen iſt der Reichthum auf ſeinen wirklichen Werth zurückgeführt und ſeiner eigentlichen Beſtimmung anheimgeſtellt; in ihnen iſt der Pauperismus dadurch überwunden, daß die Armuth zur Braut Chriſti erhoben und nicht mehr, wie in der Welt, in die Fremde, ins Elend hinausgeſtoßen wird;

daß die Kinder des Hauſes freiwillig arm werden, um die Armen, die ſonſt draußen verſtoßen waren, unter den Hütten Gottes wohnen zu laſſen. Culturarbeiten der verſchiedenſten Art ſind durch die Klöſter in Angriff genommen worden; das Schul- und Bildungsweſen, die Agrarfrage, die Erhaltung und Förderung des Gewerbes, die geſunde Pflege der Kunſt: all dieſes hat einen innigen Zuſammenhang mit den Klöſtern; ſelbſt auf die Bevölkerungsfrage üben ſie Einfluß durch das Princip der freiwilligen Eheloſigkeit.

Wir laſſen uns die Berufung auf die ſociale Miſſion der Kirche und die Werthſchätzung ihrer charitativen Thätigkeit in ihren Ordensgenoſſenſchaften und Stiftungen nicht etwa dadurch entziehen, daß man uns eine Kehrſeite entgegenhält, d. h. gewiſſe Gebrechen, moraliſche, volkswirthſchaftliche oder politiſche Nachtheile aufzählt, welche mit dem weltlichen Beſitz der Klöſter, mit der weltlichen Herrſchaft der Kirchenfürſten u. ſ. w. verbunden waren. Es bleibt doch wahr, daß unter dem Krummſtab gut wohnen war.

Wenn man in neuerer Zeit auf Seiten der Akatholiken dem Ordensleben eine gute Seite abgewinnen will, ſo ſind es gerade die Werke der thätigen Liebe, die man anzuerkennen findet; und wenn ſich Männer, die ſich für das Wohl der ärmeren und gedrückten Volksklaſſen intereſſiren, veranlaßt ſehen, der katholiſchen Kirche eine Freundlichkeit zu ſagen, ſo rühmen ſie das Wirken der barmherzigen Schweſtern [1]). Man kann ſich der heutigen

1) Schon der Freiherr von Stein ſoll als eine Lieblingsidee ſpäterer Jahre es ausgeſprochen haben, daß innerhalb der proteſtantiſchen Welt etwas Ähnliches wie die barmherzigen Schwe-

Digitized by Google

Welt durch nichts beſſer empfehlen, als durch Leiſtungen auf dem Gebiete der „ſocialen Frage“.

Und dennoch bleibt es wahr, daß niemals die ſociale oder praktiſche Seite der Wirkſamkeit das ausſchlaggebende Moment und der erſte und eigentliche Zweck ſolcher Inſtitutionen war, ſondern daß man überall vor Allem das Reich Gottes ſuchte.

Nicht um ſich in der Welt und für die Welt einzurichten, ſondern um die Welt zu verlaſſen und weltlicher Sorgen ledig zu ſein, um ganz der Sorge für das eigene Seelenheil ſich widmen zu können, haben ſich die Genoſſenſchaften der Mönche und Nonnen gebildet; ihr Zweck war ein rein ſpiritueller und individueller. Nicht an die Verbeſſerung der ſocialen und ökonomiſchen Zuſtände gedachten ſie Hand anzulegen, ſondern an die Befreiung ihrer Seele von der Anhänglichkeit an das Irdiſche. Auch nicht einmal an die Seelen ihrer Mitmenſchen dachten ſie in erſter Linie, ſondern an die eigene; ſie wollten nicht Miſſionäre ſein, ſondern in der Einſamkeit Gott dienen und Gottes Lob ſingen. Sie wollten ſich von Anfang an auch nicht in die Aufgaben des Klerus eindrängen, alte Ordnungen umſtürzen, neue ſociale Gebilde herſtellen. St. Franciscus, den die Franciscaner und Capuziner ihren „heiligen Vater“ nennen, hatte nicht etwa eine hochpolitiſche Idee, durch die Kutte und das Princip der Armuth die ſociale Frage zu löſen oder die verweltlichte Hierarchie zu corrigiren. Die Ordensgründer haben ſchwerlich jemals an das gedacht, was man ihnen jetzt ſo gerne unterlegt, an hohe

ſtern der römiſchen Kirche gegründet werden möchte. W. Roſcher, Geſchichte der Nationalökonomik S. 708.

politiſche Plane, an eine in die große Weltordnung eingreifende Thätigkeit; ihr Ausgangspunkt war ein geiſtlicher, ihre nächſte Abſicht eine individuelle; ihre weiteſte Perſpektive aber war die Hoffnung, viele Seelen durch neue Mittel der Erbauung, Diſciplin und Aſkeſe vor dem weltlichen Verderben zu bewahren.

Ja vielleicht datirt in den einzelnen Inſtitutionen der Zerfall von da an, wo man über das Geiſtliche hinaus noch politiſche und ſociale Tendenzen verfolgte und ſich einer ſocialpolitiſchen Macht und Bedeutung bewußt wurde; es trat damit gewiſſermaſſen eine Verfälſchung des urſprünglichen Princips ein.

Noch viel weniger hat die Kirche als ſolche eigentliche Befehle zu ertheilen, daß man in der ordentlichen Seelſorge den Kreis der rein geiſtlichen Intereſſen überſchreite und mit anderen als rein geiſtlichen Mitteln operire. Was hier geſchehen iſt, das iſt aus freier Initiative der Einzelnen, aus der religiöſen Begeiſterung einzelner Lebenskreiſe hervorgegangen. Die Kirche ſchreibt ihren Dienern auf dieſem Gebiete keine Geſetze vor, wie überhaupt geſunde Bildungen am ſocialen Körper nicht durch Geſetze gemacht werden können. Innungen, Gilden, Hanſabündniſſe u. dgl. laſſen ſich ebenſowenig durch büreaukratiſche Geſetzesvorſchriften herſtellen, wie durch kirchliche Befehle Klöſter und Hoſpitien.

2) Mit der Freiheit iſt verſchwiſtert die Manigfaltigkeit in den Erſcheinungsformen des charitativen Lebens in der Kirche. Es gibt, wie keinen Zwang, ſo auch keine Schablone; ſondern das Recht der Einzelperſönlichkeit prägt ſich darin aus, daß gar manigfache Geſtaltungen auf den

Digitized by Google

gleichen Grundlagen des chriſtlichen Gnadenlebens ſich aufrichten. Jeder große Mann, der einer Inſtitution, einer Miſſion, einem Kloſter den Namen gegeben, hat ſeinem Werke in ſeiner Gründung und in ſeiner Leitung auch etwas von dem originalen Gepräge ſeiner eigenen kräftigen Individualität aufgedrückt. Es liegt nicht blos ein romantiſcher Reiz ſondern auch eine beſondere Kraft darin, daß die Originalnaturen ihren Wirkungskreis nebeneinander finden, wo jede nach ihrer Art eine Noth der Zeit ins Auge faßt und einem Bedürfniſſe entſpricht und wo ſich die Vielen doch wieder in dem Einen kirchlichen Geiſte zuſammenfinden und einander ergänzen, wie ein h. Franciscus und h. Dominicus, ein Fenelon und ein Boſſuet ſich ergänzen. Jedes Jahrhundert hat neue Formen des Gottesdienſtes und der Frömmigkeit und neue Monumente der chriſtlichen Charitas erzeugt; daneben ſind die alten Ordnungen ſtehen geblieben. Wo eine Noth, ein Bedürfniß ſich regte, da iſt ein Klöſterlein oder ein geiſtliches Haus entſtanden, ohne daß darum die Obliegenheiten der regelmäßigen Seelſorge ſich geändert hätten; die hierarchiſche Ordnung zu wahren galt überall als erſtes Princip; aber der freien Hingabe und Aufopferung blieb daneben Raum genug.

Darum laſſe man auch heute den verſchiedenen Gaben und Talenten freie Wahl und freien Raum! „Es ſind verſchiedene Gnadengaben, und doch iſt es derſelbe Geiſt; und verſchiedene Dienſte, jedoch derſelbe Herr; und verſchiedene Wirkungsweiſen, jedoch derſelbe Gott, welcher Alles in Allem wirket“ (I Kor. 12, 4—6). Dem Einen iſt durch den Geiſt gegeben das Wort der

Digitized by Google

Weisheit, dem Anderen das Wort der Wiſſenſchaft, dem Einen der Glaube, dem Andern die Gabe der Heilungen, einem Anderen Wunderwirkung, einem Anderen Weiſſagung, einem Anderen Unterſcheidung der Geiſter, einem Anderen die Gabe der Sprache, einem Anderen die Auslegung. Alles aber wirket ein und derſelbe Geiſt (v. 8—11). So möge auch jetzt Jeder nach ſeiner Gabe thätig ſein, und die kirchlichen Oberen mögen es ſich angelegen ſein laſſen, Jeden nach dem Maße ſeiner individuellen Befähigung auf den rechten Platz zu ſtellen, ihn weiſe zu leiten, zu ſchützen und zu halten; der Eine wird dann lehren, der Andere bauen, ein Dritter ſchreiben, ein Vierter als Redner Eindruck machen, ein Anderer aber ſtill und verborgen im Beichtſtuhl und am Krankenbett Seelen aufſuchen und tröſten; und vielleicht iſt die verborgene Wirkſamkeit dieſes Letzteren die ſegensreichſte. Einige aber werden auch Vieles davon oder Alles zuſammen thun; denn eines ſchließt das andere nicht aus. Dennoch non omnia possumus omnes.

3) Die Gnade wirkt wie die Natur mit dem kleinſten Mittel, ruhig, ſtill, innerlich. Aus kleinſten Stäubchen ſind die größten Körper zuſammengeſetzt, in die kleinſten Atome muß der Tropfen Thau oder Regen ſich zerlegen, ehe er einer Pflanze Nahrung und Erfriſchung gibt. So kommen auch im Reiche der Gnade große Wirkungen durch kleine Dinge zu Stande, nicht durch menſchliche Machtmittel, nicht unter Geräuſch und Gepränge; was wächſt, macht keinen Lärm. Man ſoll darum nicht diejenigen Mittel der Paſtoration, welche neben einer geräuſchvollen und glänzenden öffentlichen Wirkſamkeit klein und unſcheinbar ausſehen, gering achten.

Digitized by Google

Gott bedient ſich der Menſchen zur Verwirklichung ſeiner Plane auf Erden, aber er braucht nicht nothwendig die Großen dazu; ihm dienen oft am Beſten die Kleinen, die im Stillen Wirkenden. Man darf ja nicht, was groß iſt im Reiche des Geiſtes, verwechſeln mit irdiſchen Größen, ſeien es Männer und Frauen, oder ſeien es menſchliche Plane oder Gründungen oder Thaten. Was auf Erden breite und tiefe Spuren hinterläßt, iſt darum noch nicht auch groß vor Gott.

Das Wirken des Seelſorgers darf nicht gewaltthätig ſein. Gnade ſetzt Freiheit voraus; wer nicht will, den zwingt man nicht mit Pferden. *Man ſoll auch nicht in ſolcher Weiſe für Andere denken, ſorgen und handeln, daß dieſe ſelbſt des Denkens, Sorgens und Handelns überhoben werden.* Sociale Unternehmungen müſſen aus der eigenen Initiative derjenigen Kreiſe hervorgehen, welche dafür ein Bedürfniß empfinden und davon einen Nutzen hoffen; die Kirche kann hier leitend und begleitend, aber nicht ſchaffend und befehlend vorgehen.

4) Was im Reiche des Geiſtigen nicht mit *rein geiſtigen und ſpezifiſch ſeelſorgerlichen Mitteln* zu erreichen iſt, das wird *mit Mitteln weltlicher Macht, Kunſt* oder *Liſt* ſelten gut gemacht! Von ſolchen Mitteln oder Kunſtgriffen, die vor dem chriſtlichen Sittengeſetze nicht die ſtrengſte Probe beſtehen, ſoll ohnehin nicht geredet werden. Aber es gibt eine Weltklugheit, welche heutzutage, wie uns ſcheint, in allzu hohem Curs ſteht und welche der Apoſtel als fleiſchliche Weisheit bezeichnen würde (II Kor. 1, 12). Die Beſchäftigung mit der Politik hat es an ſich, daß ſie den Sinn

Digitized by Google

für die Geradheit, Offenheit und Treue verderbt und zu macchiavelliſtiſchen Weltanſchauungen führt. Würden dieſe Grundſätze in den Katechismus auch der klerikalen Politik aufgenommen, ſo könnten ſie nur zum Nachtheil und zur Beſchämung ausſchlagen. Der weltlichen Politik könntet Ihr es doch nicht gleich thun; denn immer noch würden die Kinder dieſer Welt klüger ſein als die Kinder des Lichtes (Luc. 16, 8); die Schlangenklugheit ſteht nur dann dem Chriſten an, wenn ſie ſich mit der Taubeneinfalt paart (Matth. 10, 16). Es darf nie dahin kommen, daß man uns in irgend einem Unternehmen mit Recht zurufen könnte: Laßt unſern Herr Gott aus dem Spiel!

Der Geiſtliche hat ſchon dadurch, daß er einem beſonderen Stande angehört, einen abgegrenzten Wirkungskreis. Wo er aus ſeinem Stande hinaustritt, ſteht er auf fremdem Boden, bewegt ſich unſicher, begibt ſich ſeiner Auktorität und tritt in eine Geſellſchaft, deren Berührung nur allzu oft den geiſtlichen Charakter beſchädigt. Ein indiſcher Weiſer ſchon ſagt: „Am fremden Orte wird man leicht von einem kleinen Feind beſiegt; im Strom bewältigt Elephanten ſelbſt ein kleines Krokodil“. Die Schranken der hierarchiſchen Ordnung haben ihren guten Grund und ſind zum Schutze der Geiſtlichkeit ſelbſt aufgerichtet. Auch die Laien ſollen nicht in dieſe Schranken einbrechen; ſie können die Nähe der Geiſtlichen auf die Länge nicht ertragen; denn entweder werden ſie verſuchen, den Geiſtlichen zu ſich herüberzuziehen und ihn gewiſſermaſſen zu degradiren, oder ſie werden ſich ein Regiment in der Kirche und über den Geiſtlichen anmaßen. Nun ſollen aber nicht die Laien die Kirche regieren, und ſchweigen ſollen in der Kirche beſonders

die Frauen (I Kor. 14, 34), von denen ein Spötter ſagt: „Sogar in der Kirche ſingen die Weiber, um mit den Männern in nichts eintönig zu ſein, das Lied um eine Octav höher als dieſe“.

Sollen wir aus den bisherigen Erörterungen ein Endergebniß ziehen, ſo wird daſſelbe nicht darin liegen können, daß wir der Paſtoral eine Beziehung zur ſocialen Frage abſprechen und den Beruf der Seelſorger, zu ihrer Löſung mitzuwirken, verneinen. Wir wollen an keinem gemeinnützigen Werk, das feſt ſteht, rütteln, keine Kraft zur Unthätigkeit degradiren, keine Zuverſicht erſchüttern. Aber es wird nothwendig ſein, das richtige Maß feſtzuſtellen; und dieſes Maß treffen wir am ſicherſten im Anſchluß an die kirchlich-hierarchiſche Ordnung, welche ſowohl der Perſon des Seelſorgers eine Summe von Standespflichten und Standesrückſichten auferlegt, als auch ſeinem Amte einen ganz beſtimmten Inhalt und Umfang gegeben hat. Der Geiſtliche trete nie aus den Pflichten und Rechten ſeines Standes heraus; und nie vertrete er Intereſſen, welche mit den unmittelbaren Zwecken der Seelſorge, mit den Lehren und Sitten, die er in Kirche und Schule vertritt, feindlich zuſammenſtoßen!

Was aber die Seelſorge ſelbſt betrifft, ſo hat ſie nach katholiſcher Auffaſſung immer ein Element in ſich enthalten, welches der Socialethik angehört; ſie hat ſich nie auf den bloßen Dienſt des Wortes oder des Cultus beſchränkt; ihr Vorbild war immer der gute Hirte des Evangeliums, der die Verirrten und Verlornen aufſucht, Jeſus, der zuerſt mit leiblicher und dann erſt mit geiſtiger Speiſe die Hungernden erquickt und zuerſt leibliche Krank-

Digitized by Google

heiten und dann erſt die der Seele heilt, und der in allen Nöthen und Bedrängniſſen Mitleid trägt (Hebr. 4, 15); ihr Princip iſt es immer geweſen, daß man durch Thaten, durch ſichtbare Erweiſe der Liebe den Worten Nachdruck nnd Bewährung verleihen müſſe.

Der katholiſchen Seelſorge iſt daher dasjenige nicht neu und fremd, was man in letzter Zeit unter den Proteſtanten als „innere Miſſion“ bezeichnet und wie ein neues Element den Aufgaben des kirchlichen Dienſtes zugeſellen will. Man verſteht dort darunter einen organiſirten Dienſt zur chriſtlichen Liebesthäthigkeit bei den niedrigeren Klaſſen; ein Sammeln der Zerſtreuten durch beſondere Mittel der Belehrung und durch einen chriſtlichen Liebesbund, der ſich der leiblichen und geiſtigen Noth der Mitmenſchen erbarmt. Wie geſagt, die Sache iſt uns nicht neu, wenn auch die Mittel, welche wir anwenden, verſchieden ſind je nach der Lage der Dinge. Es hat bei uns nie eine Theorie der Seelſorge gegeben, in welcher man, um wenige Auserwählte zuſammenzuhalten, die ſocial und ſittlich niedriger Stehenden als massa damnationis aufgegeben und vernachläſſigt hätte; wir brauchen darum auch jetzt nicht erſt anzufangen, uns der letzteren anzunehmen und ſie aufzuſuchen; die Hauspaſtoration bei den Armen und Verlaſſenenen iſt unſern Seelſorgern nicht unbekannt. Es gibt bei uns aber auch keine Theorie, welche lehrte, daß man „innere Miſſion“ nur bei den unterſten Ständen ausüben könne und müſſe. Die Miſſion wäre richtiger nach oben, an die höheren Stände zu richten. Wenn es nicht gelingt, auch die höheren Schichten der Bevölkerung durch kirchliche Hirtenſorge zu erfaſſen, den „Vornehmen und Gebildeten“ den Ernſt

Digitized by Google

der Religion zu zeigen und der Sittenloſigkeit und dem verderblichen Beiſpiele der Glaubens- und Geſetzloſigkeit in den herrſchenden Klaſſen zu ſteuern, ſo werden wir weder die religiöſe noch die ſociale Frage löſen. Ein ſolches Ziel aber erreichen wir viel weniger durch künſtliche Mittel der inneren Miſſion, als durch die ordentlichen Mittel der Seelſorge, namentlich durch eine ernſte und gewiſſenhafte Verwaltung des Bußſacramentes.

Dieſem normalen ſeelſorgerlichen Wirken fehlt es am augenblicklichen Effekt, am glänzenden Scheine; darum wird man in der Haſt, die unſere Jetztwelt charakteriſirt, ungeduldig und vergißt, daß man auch muß warten können. Manche Schäden der Zeit heilen von ſelbſt, langſam, unmerklich, durch Heilmittel, die in der guten Natur der menſchlichen Geſellſchaft liegen; manche andere aber ſind auch gar nicht zu heilen, und auch das muß man ertragen; wir können mit dem beſten Willen nicht Alles aufhalten, was fällt, und nicht alles Krumme gerade machen. Wenn der Menſch nicht gerettet ſein will, ſo rettet ihn ſelbſt Gott nicht.

Auch wir erwarten das Heil für die menſchliche Geſellſchaft von der chriſtlichen Kirche, und wir theilen der letzteren darum hohe und ſchwere Aufgaben zu. Auch wir wollen, daß die Diener der Kirche ſich um die „ſociale Frage“ kümmern, auch daß die Studierenden der Theologie auf jenen Stand der allgemeinen Bildung ſich erheben, der ihnen ermöglicht, die wahren Bedürfniſſe der heutigen Geſellſchaft zu verſtehen und, Jeder nach dem Maße ſeiner Kräfte und nach der Norm ſeiner Berufsſtellung, auch thätig einzugreifen. Aber wir erwarten die Regeneration der Geſellſchaft mehr von dem regelmäßigen Wirken der

Digitized by Google

ordentlichen Seelſorge, als von außerordentlichen, der Weltweisheit abgelauſchten und entlehnten Mitteln; mehr von der Pflege der chriſtlichen Tugenden in Haus und Gemeinde, als von politiſchen Aktionen und ſocialethiſchen Experimenten. Wir verwerfen nicht Geſetze und Disciplinärmittel, weder ſtaatliche noch kirchliche, welche das Böſe in Schranken halten und die Ungebundenheit bezähmen und durch welche die Schwachen gegen die Starken geſchützt werden ſollen; mehr aber ſchätzen wir jedes poſitive gute Werk, wodurch das chriſtliche Tugendleben aufgebaut wird in einer geretteten Seele. Und als oberſter Kanon gilt uns das Wort des Apoſtels: Ueberwinde das Böſe durch das Gute (Röm. 12, 21).

Digitized by Google

4.

Zur altchriſtlichen Bußdisciplin.

Von Prof. Dr. Funk.

Jn der letzten Zeit gieng die allgemeine Anſchauung [1]) dahin, die Bußdisciplin habe durch den Paſtor Hermä eine Verſchärfung erfahren, indem den Capitalſündern nach ihm ſeitens der Kirche nicht mehr Verzeihung zu Theil geworden ſei wie vor ihm; durch die Päpſte Zephyrin und Kalliſtus ſei ſie aber wieder gemildert worden, indem jener in dem Berichte Tertullian's De pud. c. 1 unter dem Pontifex maximus und episcopus episcoporum zu verſtehen ſei, der ein edictum peremptorium des Jnhaltes erlaſſen habe: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto, dieſer nach den Worten der Philoſophumenen (IX c. 12 ed. Duncker p. 458): *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας*, ſämmtlichen Capitalſündern, auch den Jdololatren und

1) Vgl. Frank, Bußdisciplin der K. 1867. Qu.Schr. 1872 S. 430 ff. R. ſ. der chriſtl. Alterth. herausgegeben von Kraus I, 179 ff. Ebenſo Probſt, Sacramente und Sacramentalien 1872, wo die Stellung des Paſtor Hermä zur Bußfrage indeſſen etwas anders gefaßt iſt.

Digitized by Google

Mördern und nicht bloß den bereits von ſeinem Vorgänger berückſichtigten Fleiſchesſündern Verzeihung gewährt habe. Die Anſicht wurde aber jüngſt durch die ebenſo treffende als glückliche Bemerkung Jungmann's [1]), daß Tertullian und der Verfaſſer der Philoſophumenen bei ihrer Polemik ſehr wahrſcheinlich eine und dieſelbe Perſon vor Augen haben, in Frage geſtellt.

Die Anſicht iſt in der That unrichtig. Hippolyt hat zwar einigen Anlaß zu ihr gegeben. Während Tertullian nur von moechiae et fornicationis delicta ſpricht, läßt er Kalliſtus erklären, daß von ihm allen die Sünden erlaſſen werden, und auf den erſten Anblick kann man wirklich verſucht ſein, ſeine Worte ſo zu deuten, als hätte der Papſt in der That allen Claſſen von Sündern Verzeihung ertheilt. Aber auch nur beim erſten Anblick kann ſich dieſe Auffaſſung nahe legen. Bei näherem Beſehen ſtellt ſie ſich ſofort als grundlos dar. Der Sinn des Satzes wird durch die Worte *τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς* näher beſtimmt, und da dieſe von Fleiſchesſünden zu verſtehen ſind, ſo ſagt der Bericht der Philoſophumenen nur, daß Kalliſtus allen Unzüchtigen oder allen Arten von Unzüchtigen Verzeihung verheißen habe. Wir haben es alſo in beiden Berichten offenbar mit einer und derſelben Perſon zu thun, und dieſe iſt natürlich nicht die als Autor

1) Dissertationes I, 201. Ich habe die Bemerkung im Art. Bußdisciplin im K. L. 2. A. verwerthet, ſo weit es bei der Correctur in Eile geſchehen konnte. Die volle Tragweite derſelben iſt mir aber damals noch nicht zum Bewußtſein gekommen, weßhalb ich dem Gegenſtand dieſe Unterſuchung widme. Am eingehendſten hat ſich in der letzten Zeit mit der Sache Harnack in dem Art. »Lapsi« und „Novatian" in der R. E. für prot. Th. und K. 2. A. Bd. VIII S. 417—422, X S. 652 ff. beſchäftigt.

des von Tertullian erwähnten edictum peremptorium bisher vermuthete, ſondern die in den Philoſophumenen ausdrücklich genannte.

Iſt dem ſo, ſo wurde die in Rede ſtehende Milderung der Bußdisciplin durch P. Kalliſtus nicht zum Abſchluß gebracht, wie man bisher gewöhnlich annahm, ſondern erſt begonnen. Das Bußedict desſelben betraf nur die Unzüchtigen, nicht auch die Idololatren und Mörder, und wann dieſen die Reconciliation gewährt wurde, bleibt erſt zu unterſuchen, und wenn wir wahrnehmen, daß der angeblich ſchon von Kalliſtus beſeitigte Rigorismus zum Theil noch ein ganzes Jahrhundert ſich erhielt, ſo wird ſich uns die weitere Frage aufdrängen, ob er wirklich dem Paſtor Hermä ſein Daſein verdankt oder ob er nicht vielmehr älter iſt als dieſe Schrift.

Der Grund, warum die Milderung der Bußdisciplin mit Vergebung der Fleiſchesſünden den Anfang nahm, iſt leicht zu vermuthen. Es geſchah zweifellos, weil dieſe unter den Capitalſünden am häufigſten vorkamen und weil man es allmählig als zu hart empfand, ſo viele Perſonen für immer aus der Kirche auszuſchließen. Denn wenn das Verfahren der Kirche auch keineswegs ſo aufzufaſſen war, als wäre durch den Fall in eine Capitalſünde unbedingt das Heil verwirkt; wenn es nur eine disciplinäre und pädagogiſche Bedeutung hatte, indem es dazu dienen ſollte, die Schwere einer derartigen Sünde recht zum Bewußtſein zu bringen und einen ſtarken und ernſten Bußgeiſt zu wecken; und wenn ſich mit ihm der Glaube verband, die fraglichen Sünder werden, wenn auch zeitlebens von den Gnadenmitteln der Kirche ausgeſchloſſen, im Falle wahrer Bußfertigkeit doch noch bei

Digitized by Google

Gott Verzeihung finden, ein Glaube, der nicht bloß mit Grund zu vermuthen iſt, weil er ſpäter auch bei den Novatianern anzutreffen iſt, obwohl dieſe zur ſtrengen Bußdisciplin der älteren Zeit zurückkehrten, ſondern der uns in einem Briefe des römiſchen Klerus (Ep. inter Cypr. 8 c. 2) und bei Origenes De orat. c. 28 fin. ziemlich deutlich entgegentritt, indem dort den von der Kirche Ausgeſchiedenen ausdrücklich eine Verzeihung ſeitens Gottes in Ausſicht geſtellt wird, während hier von Sünden die Rede iſt, für deren Vergebung die Menſchen, bezw. Prieſter eintreten können, und von Sünden, deren Vergebung Gott vorbehalten iſt, und einige Biſchöfe getadelt werden, daß ſie, ihre prieſterliche Würde überſchätzend, ſelbſt die Sünden der Idololatrie und der Unkeuſchheit nachlaſſen zu können ſich rühmen: wenn auch all das in Betracht gezogen wird, ſo läßt ſich auf der anderen Seite doch nicht verkennen, daß die große Strenge auch ihre ernſtliche Schattenſeite hatte, indem in Folge des immerwährenden Ausſchluſſes aus der kirchlichen Gemeinſchaft manche, ſtatt zur Buße angetrieben, der Gleichgiltigkeit, vielleicht auch dem Unglauben und der Zügelloſigkeit anheimfallen mußten. Ein außerkirchlicher Einfluß iſt bei der Neuerung nicht wohl anzunehmen. Dieſelbe erklärt ſich hinlänglich aus den Verhältniſſen in der Kirche ſelbſt. Zudem beſtand zwiſchen dem Montanismus, an den etwa allein zu denken wäre, und der Kirche bezüglich der Bußdisciplin damals keine nachweisbare Differenz.

Aus demſelben Grund, aus dem die Milderung der Bußdisciplin bei den Unzüchtigen zu beginnen hatte, hatte ſie ſich in zweiter Linie auf die Idololatren auszu-

Digitized by Google

dehnen. Dieſe Sünde war weit häufiger als der Mord. Sie ließ ſich im ganzen im Vergleich zu dieſem als ein geringeres Vergehen betrachten, und wenn man den Zwang in Betracht zieht, der den Lapsi zumeiſt angethan wurde, ſo ließ ſich ſogar fragen, ob nicht auch die Fleiſchesſünde ſchwerer wiege. Tertullian bemerkte in ſeiner Polemik gegen das Edict des Papſtes Kalliſtus (De pud. c. 22) auf ſeinem Standpunkt nicht ganz ohne Grund: Quae iustior venia in omnibus causis, quam voluntarius, an quam invitus peccator implorat? Nemo volens negare compellitur, nemo nolens fornicatur. Nulla ad libidinem vis est nisi ipsa; nescit quod libet cogi. Negationem porro quanta compellunt ingenia carnificis et genera poenarum? Quis magis negavit, qui Christum vexatus, an qui delectatus amisit; qui cum amitteret doluit, an qui cum amitteret lusit? Auch Cyprian (Ep. 55 c. 26) bemerkt, das Vergehen des Unzüchtigen ſei viel ſchwerer und ſchlimmer als das des libellaticus, cum hic necessitate, ille voluntate peccaverit, hic existimans sibi satis esse, quod non sacrificarit, errore deceptus sit, ille matrimonii expugnator alieni vel lupanar ingressus ad cloacam et caenosam voraginem vulgi sanctificatum corpus et Dei templum detestabili conluvione violaverit. Der Schritt vollzog ſich in und nach der deciſchen Verfolgung, und daß er nicht früher gethan wurde, begreift ſich aus dem Umſtand, daß in der vorausgehenden, durch Maximin nur wenig durchbrochenen Friedenszeit ſelten ein Abfall vorkam. Wohl bemerkt Origenes De orat. c. 28, daß einige Biſchöfe bei Idololatrie und Unzucht Verzeihung gewährten. Aber die Milde kann, wie aus dem Folgenden hervorgeht,

Digitized by Google

keine größere Verbreitung gehabt haben. Vielleicht gehört auch die fragliche Schrift des Alexandriners erſt einer ſpäteren Periode an. Im ganzen wurden den Lapsi die Thore der Kirche erſt in der genannten Zeit eröffnet, und auch jetzt noch nicht auf einmal.

Zunächſt wurde den Lapsi nur auf dem Todbette die Reconciliation zu Theil, und dieſes Verfahren bildet den naturgemäßen Uebergang zu der weiteren Milde, der zufolge ſie auch außerhalb der Lebensgefahr aufgenommen würden. Die Sünder erhielten ſo einerſeits die kirchliche Abſolution, und andererſeits traten ſie doch nicht mehr in weiteren Verkehr mit der Kirche auf Erden, indem ſie am Ende ihres Lebens angekommen waren. Zeuge des Verfahrens ſind vor allem zwei Briefe, die der römiſche Klerus während der Sedisvacanz des apoſtoliſchen Stuhles nach dem Tode des Papſtes Fabian an Cyprian, bezw. die Kirche von Carthago ſchrieb. In dem einen (Ep. inter Cypr. 8 c. 2. 3) bemerken die Kleriker, ſie haben die Gefallenen aus der Kirche ausgeſchieden, jedoch nicht aufgegeben, ſondern ſie ermahnen ſie, Buße zu thun, damit ſie irgendwie Verzeihung von dem erlangen, der ſie gewähren kann, und damit ſie nicht, von uns verlaſſen, noch ſchlechter werden; die Gefallenen ſeien in den Stand zu ſetzen, bei wiederholter Ergreifung durch ein Bekenntniß ihren Fehler gut zu machen, und denjenigen, welche in eine Krankheit fallen und Buße thun und die Communion verlangen, müſſe man jedenfalls zu Hilfe kommen. Sie erweiſen alſo den bußfertigen Gefallenen in Todesgefahr Milde, und die Milde wurde wahrſcheinlich erſt durch ſie in der jüngſten Zeit eingeführt, wie aus dem anderen Briefe (Ep. 30 c. 8) hervorgeht. Hier

Digitized by Google

ſchreiben ſie nämlich dem Biſchof von Carthago: ſie haben im Verein mit einigen benachbarten Biſchöfen beſchloſſen, vor der Wahl eines Biſchofs keine Neuerung zu treffen; ſie haben aber auf der anderen Seite geglaubt, eine kleine Milderung in Behandlung der Gefallenen eintreten laſſen zu ſollen, ſo daß die Sache derjenigen, welche eine Verzögerung ertragen können, bis zur Aufſtellung des Biſchofs in Schwebe bleibe, denjenigen aber, bei denen wegen des drohenden Todes ein Aufſchub nicht ſtatthaben könne, nach verrichteter Buße und nach wiederholter Verabſcheuung der Sünden Hilfe zu Theil werde, und bei dieſem Verfahren werden weder die Schlimmen bei ihnen eine große Willfährigkeit zu loben noch die wahrhaft Bußfertigen eine grauſame Härte anzuklagen haben. Ante constitutionem episcopi, lauten in dem Hauptſatze ihre eigenen Worte, nihil innovandum putavimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus, und ſie laſſen deutlich den Unterſchied zwiſchen der alten und neuen, zwiſchen der überlieferten und der von den Klerikern erſt angeordneten Praxis erkennen [1]).

Wie in der römiſchen Kirche, ſo trat die fragliche Milde auch in Carthago erſt in dieſer Zeit ein, und ſie galt hier überdieß zunächſt nicht allen Lapsi, ſondern nur denjenigen, denen die Fürſprache der Bekenner und Martyrer oder ein libellus pacis zu Theil geworden

1) Die Worte nec hoc nobis nunc nuper consilium cogitatum est etc. in c. 2 desſelben Briefes, mit denen man beweiſen zu können glaubte, daß die Reconciliation den Capitalſündern in der römiſchen Kirche nie vorenthalten worden ſei, beweiſen vielmehr das gerade Gegentheil, da der Brief hier nicht von der Milde, ſondern von der Strenge der Bußdisciplin redet, wie denn auch ausdrücklich geſagt wird: antiqua haec apud nos severitas.

war. Cyprian verweist ſie mit ihrem Verlangen nach Reconciliation anfangs (Epp. 15—17) einfach auf das Ende der Verfolgung, wo ihre Sache geprüft und entſchieden werden ſolle. Erſt ſpäter (Ep. 18 c. 1) geſtattet er in Anbetracht der Krankheiten, welche der heiße Sommer in Afrika im Gefolge hat, die Inhaber eines libellus pacis im Nothfall auch ſchon vorher zu reconciliiren. Die übrigen Lapsi werden aber der Conceſſion nicht theilhaftig, ſondern ſie werden angewieſen, von der Güte Gottes die Rückkehr des Friedens abzuwarten, wo dann eine größere Berathung über die Angelegenheit ſtattfinden werde, da es ſich hier nicht um die Sache einer Kirche oder einer Provinz, ſondern um die Sache der ganzen Erde handle (Ep. 19 c. 2). Und auch von jenem Schritt geſteht Cyprian, daß er ihn nur in Folge des ungeſtümen Verlangens der Gefallenen nach Wiederaufnahme, in gerechter Berückſichtigung der Wünſche der Martyrer und nach Leſung des Briefes des römiſchen Klerus gethan habe, in dem den bußfertigen Gefallenen auf dem Todbett die Communion verheißen werde, und er ſpricht ſich damit in einer Weiſe aus, daß ſchwerlich anzunehmen iſt, die carthagiſche Kirche habe bis dahin die Lapsi wieder aufgenommen.

Wahrſcheinlich iſt die in Rede ſtehende Praxis auch in Alexandrien nicht älter. Wir haben zwar für Ermittelung ihres Urſprunges in dieſer Kirche nicht dieſelben deutlichen Anhaltspunkte wie für ihre Conſtatirung in Rom und Carthago. Die von Dionyſius dem Gr. erzählte Geſchichte des Pönitenten Serapion (Eus. H. E. VI c. 44), die hier in Betracht kommt, ſpricht nur

Digitized by Google

im allgemeinen von einer Verfolgung. Doch iſt ſchwerlich eine andere Verfolgung als die deciſche gemeint.

Die Neuerung, die mit Aufnahme der Lapsi in articulo mortis gemacht wurde, genügte indeſſen dem Bedürfniſſe noch nicht, und die Unzulänglichkeit der Maßregel ſcheint ſchon von denjenigen empfunden worden zu ſein, von denen dieſelbe ausgegangen iſt. Die zweite der angeführten Aeußerungen des römiſchen Klerus läßt wenigſtens ziemlich deutlich die Anſicht durchblicken, daß noch mehr geſchehen müſſe. Die Milde ward in der That ſofort nach der Biſchofswahl weiter ausgedehnt. Der neue Papſt Cornelius war für größeres Entgegenkommen, und die Synode, die von ihm aus Anlaß der Aufſtellung Novatian's als Gegenbiſchof in Rom veranſtaltet wurde, bewilligte den Gefallenen ganz allgemein, und nicht mehr bloß auf dem Todbette, die Heilmittel der Buße (Eus. H. E. VI. c. 43). Cornelius that ſomit einen ähnlichen Schritt, wie er von Kalliſtus berichtet wird: er öffnete einer Claſſe von Sündern die Kirche, der dieſelbe bis dahin verſchloſſen war, und wie ſehr der Schritt, trotz der ſtarken Gründe, die für ihn ſprechen, eine Neuerung war, zeigt die Aufnahme, die er bei einem Theil der Zeitgenoſſen fand. Er veranlaßte ein und zwar weit verbreitetes und lang andauerndes Schisma. Mag auch die Aufſtellung des Gegenbiſchofs in Rom und der Urſprung der Spaltung zum großen Theil auf perſönlichen Motiven beruhen: ſeine Verbreitung und ſeine Dauer verdankt das Schisma vorwiegend dem Umſtand, daß ſeine Urheber an die bisherige Disciplin anknüpften und ſich für die Erhalter derſelben ausgaben. Anderwärts führte der Schritt zwar

zu keiner Löſung der kirchlichen Gemeinſchaft; aber er rief immerhin Widerſpruch hervor. Auf dem Concil von Carthago, auf dem von den afrikaniſchen Biſchöfen über die Angelegenheit verhandelt wurde, kam es zu heftigen Debatten (Cypr. Ep. 55 c. 7), und einzelne Biſchöfe beharrten noch länger bei der früheren ſtrengen Praxis (ib. c. 22). Die meiſten ſtimmten zwar für die Milde. Doch gingen ſie nicht ganz ſo weit als die römiſche Synode. Sie beſchloſſen, nur die Libellatici nach Prüfung der einzelnen Fälle ſchon während des Lebens zur Verzeihung zuzulaſſen; den Sacrificati ſollte erſt auf dem Todbette die Reconciliation gewährt werden (ib. c. 17). Noch ſchwerer konnte Fabius von Antiochien ſich zu der Neuerung verſtehen, und Dionyſius von Alexandrien mußte alles aufbieten, um ihn für dieſelbe zu gewinnen. Er verwies ihn auf die Martyrer, die, jetzt Beiſitzer Chriſti, ſeines Reiches theilhaftig und dereinſt mit ihm als Richter kommend, während ihres Erdenwandels Gefallene aufnahmen und in Anbetracht ihrer Bekehrung und Buße ſie zur Gemeinſchaft im Gebete zuließen, und fragte ihn, ob er nicht ihrem Beiſpiele folgen oder ob er ſich etwa lieber zu ihrem Richter aufwerfen und die von ihnen aufgeſtellte Regel umſtoßen wolle (Eus. H. E. VI. c. 42); er erzählt ihm ferner zum Beweis der Zuläſſigkeit der Neuerung die Geſchichte Serapions, der von Gott ſichtlich ſo lange am Leben erhalten worden ſei, um noch reconciliirt zu werden. Die Neuerung ſtieß, wie die bezüglichen Briefe Dionyſius des Gr. zeigen (Eus. H. E. VI c. 46), ferner auch in Armenien und ſelbſt in dem Lande auf Widerſtand, in dem ſie einen ſo tüchtigen Vorkämpfer hatte, und wenn ſie nach und

Digitized by Google

nach auch in den meiſten Kirchen Eingang fand, ſo wurde ſie im Laufe des dritten Jahrhunderts doch nicht überall angenommen. In Spanien wurden die Idololatren durch die Synode von Elvira (c. 1. 2) noch am Anfang des vierten Jahunderts für immer von der kirchlichen Gemeinſchaft ausgeſchloſſen, und einzelne Ueberreſte der alten Bußſtrenge erhielten ſich ſomit ſo lange, als die Zeit der Idololatrie oder die Zeit der Chriſtenverfolgung dauerte.

Gehen wir endlich zur dritten Claſſe der Capitalſünder, den Mördern, über, ſo iſt vor allem zu bemerken, daß ſie in den bisher angeführten Verhandlungen nirgends in die kirchliche Milde eingeſchloſſen erſcheinen. Sie waren demgemäß von ihr ausgeſchloſſen, und Tertullian bezeugt dieß noch beſtimmter, wenn er De pud. c. 5 dem Episcopus episcoporum vorhält, daß er, wenn er den Unzüchtigen Verzeihung gewähre, ſtreng genommen die Milde auch auf die Idololatren und Mörder ausdehnen müſſe, da er einer derartigen Argumentation gegen ſeinen Gegner ſicherlich nicht ſich bedient hätte, wenn dieſelbe gegenſtandslos war. Indeſſen beſtand der Ausſchluß nicht etwa nur zur Zeit Tertullian's, ſondern noch lange nachher. Zeuge iſt vor allem Origenes, indem er De orat. c. 28 in einer Weiſe von der Reconciliation der Idololatren und Unzüchtigen ſpricht, daß man leicht ſieht, daß die dort erwähnte kirchliche Milde ſich noch auf dieſe beiden Claſſen der Capitalſünder beſchränkte. Zeuge iſt ferner Cyprian, wenn er Ep. 55 c. 21, um den Biſchof Antonian für den auf der Synode von Carthago bezüglich der Lapsi gefaßten Beſchluß zu gewinnen und von einer Trennung von den übrigen Biſchöfen zurückzuhalten, wohl an das ſtrenge

Digitized by Google

Verfahren einzelner älterer Biſchöfe bezüglich der Ehebrecher erinnert, und die Moechi und Lapsi hinſichtlich der Schwere ihrer Schuld mit einander vergleicht (ib. c. 26), von den Mördern aber gänzlich ſchweigt. Zeuge iſt weiter Gregorius Thaumaturgus, der Ep. can. c. 7 die Mörder nicht etwa in die Reihe der Büßer verweist, ſondern ſie gänzlich ausſchließt, freilich zugleich auch eine Neuerung in Ausſicht ſtellt. Zeuge iſt endlich auch die Synode von Ancyra v. J. 314. Dieſelbe läßt zwar den Mörder am Ende des Lebens zur Communion zu (c. 22). Aber dieſes Verfahren war wahrſcheinlich nicht das herkömmliche, ſondern ein neues. Die Synode hat nämlich die ausgeſprochene Tendenz, die Bußdisciplin etwas zu mildern. Sie ſetzt dem entſprechend bei Abtreibung der Leibesfrucht, die nach ihrer Ausſage vordem mit immerwährender Excommunication beſtraft war, eine zehnjährige Kirchenbuße an (c. 21) und ſie ſetzt beim Todtſchlag (*ἀκούσιος φόνος*) die Bußzeit von ſieben auf fünf Jahre herab (c. 23), indem der *δεύτερος ὅρος*, von dem ſie ſpricht, ohne Zweifel als ihre eigene Verordnung zu faſſen iſt. Bei dem Kanon über den Mord iſt allerdings eine Milderung der Disciplin nicht notirt. Indeſſen wird man kaum fehl gehen, wenn ſie auch hier angenommen wird. Denn der Kanon ſteht in der Mitte zwiſchen zwei anderen, in denen die Milderung ausgeſprochen vorliegt, und wenn er näher mit dem vorausgehenden verglichen wird, ſo ſtellt ſich die Annahme geradezu als nothwendig dar. Hier heißt es von den Weibern, welche Unzucht trieben und die Leibesfrucht abzutreiben ſuchten, daß *ὁ πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσεν*, d. h. daß die frühere Ordnung ſie ſelbſt auf dem Todbette von der Communion

Digitized by Google

ausſchloß. So ſind jene Worte ohne Zweifel zu verſtehen, und die ältere Disciplin, welche die Synode vor Augen hat, trifft in ſofern mit dem Kanon 63 von Elvira zuſammen. An ſich wäre es allerdings möglich, den Kanon auch dahin zu interpretiren, daß den betreffenden Weibern die Communion nicht früher als auf dem Todbett zu reichen ſei. Die Deutung iſt aber weniger wahrſcheinlich, und ſie hat zudem für unſere Frage nicht viel zu beſagen. Denn wenn die Abtreibung der Leibesfrucht früher auch nur in jenem Sinne mit Ausſchluß bis ans Ende beſtraft wurde, ſo folgt immer noch mit großer Wahrſcheinlichkeit, daß dem Mörder in jener Zeit ſelbſt dieſe Gnade verſagt war, und der fragliche Kanon beweist ſomit, daß bezüglich des Mordes die alte Bußſtrenge bis an den Anfang des vierten Jahrhunderts ſich ungeſchwächt erhielt.

Welche Stellung die Synode von Elvira zu der Angelegenheit einnimmt, iſt weniger ſicher, da kein Kanon derſelben von dem Mord als ſolchem handelt. Sie verordnet (c. 5) zwar einerſeits: Si qua femina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit, voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, ad communionem placuit admitti; quodsi infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem; und andererſeits (c. 6): Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idololatria perficere scelus non potuit, nec in finem impertiendam illi esse communionem. Allein in jenem Kanon iſt von einem eigentlichen

Digitized by Google

Mord nicht die Rede, da, wenn auch das Wort voluntate auf einen ſolchen hinzuweiſen ſcheint, die Worte furore zeli accensa dagegen ſprechen und da auch das Strafmaß mit einer ſolchen Annahme ſich nicht vereinbaren läßt. Dieſer Kanon ſchließt wenigſtens nicht jeden Zweifel aus. Verſteht man maleficium im Sinn von Zauberei, wie das Wort allgemein gedeutet wird, und betont man die Verbindung von Idololatrie und Mord, ſo könnte man folgern, der Mord ohne Zauberei oder Idololatrie oder der einfache Mord ſei von der Synode als ein Verbrechen angeſehen worden, das nicht mit immerwährender Excommunication zu beſtrafen ſei, deſſen Thäter wenigſtens auf dem Todbett die Communion gereicht werden dürfe. Das ſcheint ſich aus dem Kanon zu ergeben. Und doch iſt es ſehr fraglich, ob dieß wirklich die Anſchauung der Synode war. Der ſtarke Rigorismus, dem dieſelbe huldigte, ſpricht unbedingt dagegen. Sie verſchloß ja die Kirche noch den Idololatren, denen ſie bereits vor einem halben Jahrhundert geöffnet worden war, und ſie ſollte die Mörder aufgenommen haben, die zu ihrer Zeit noch allenthalben ausgeſchloſſen waren?

Die Synode von Ancyra ließ die Mörder, wie wir geſehen, auf dem Todbette zur Communion zu, und ſie nahm damit zur dritten Capitalſünde eine ähnliche Stellung ein, wie die römiſche Kirche in der Zeit zwiſchen dem Hingang des P. Fabian und der Erhebung des P. Cornelius zur zweiten. Der Ausſchluß bis an das Lebensende war aber, wenn das Strafmaß in Betracht gezogen wird, eine zu unbeſtimmte und zu ungleiche Maßregel, als daß ſie auf die Dauer ſich hätte halten können. Für den einen konnte die Bußzeit eine ſehr lange

Digitized by Google

werden, für den andern ein ſchnelles Ende nehmen. Der Gedanke konnte daher nicht leicht ausbleiben, ob nicht auch hier ein beſtimmteres Strafmaß feſtzuſetzen ſei, und dieſer Fortſchritt iſt im dritten kanoniſchen Briefe des hl. Baſilius des Gr. vollzogen. In Kanon 56 wird der Mord mit zwanzigjähriger Kirchenbuße beſtraft, während in Kanon 57 für den Todtſchlag eine zehnjährige Buße angeſetzt iſt, das Doppelte der von der Synode von Ancyra c. 23 verordneten Strafe, und mit jener Verordnung gelangte die Bußdisciplin in ihrer Entwicklung inſofern zum Abſchluß, als nunmehr allen Capitalſündern nach Ablauf einer beſtimmten Bußzeit wieder die vollſtändige kirchliche Gemeinſchaft zu Theil wurde.

Nachdem wir die Bußdisciplin in der Zeit von Kalliſtus an abwärts einer Reviſion unterzogen haben, iſt auch noch ihre Geſtalt in der älteren Zeit zu unterſuchen, und hier verdient vor allen Tertullian's Schrift De poenitentia unſere Aufmerkſamkeit. Dieſelbe wurde früher als ein Zeugniß für die Reconciliation der Capitalſünder angeſehen: ſie gab auch dazu Anlaß, die Richtung der Polemik Tertullian's in der Schrift De pudicitia gegen die römiſche, bezw. katholiſche Kirche zu beſtreiten. Aber beides mit Unrecht. Daß Tertullian in der letzteren Schrift wirklich gegen die Kirche und ſpeciell gegen die römiſche Kirche ankämpft, braucht nach den bisherigen Ausführungen gar nicht mehr weiter erhärtet zu werden. Der Rigorismus der alten Kirche in der Bußdisciplin, den man glaubte leugnen zu ſollen, hat ſich uns als evidente und unumſtößliche Thatſache dargeſtellt. Was aber den erſten Punkt anlangt, ſo ſpricht Tertullian in der gedachten Schrift c. 7 allerdings

Digitized by Google

von einer secunda spes oder einem zweiten Heilmittel, und er verſteht darunter die Buße im Gegenſatz zur Taufe als der prima spes. Er ſchreibt insbeſondere mit Rückſicht auf die menſchliche Schwäche und die Nachſtellungen des böſen Feindes: Haec igitur venena eius providens Deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere; collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius numquam, quia proxime frustra. Aber er ſagt nirgends, daß mit der Buße eine kirchliche Reconciliation verbunden ſei, und da er dieſe in der Schrift De pudicitia beſtimmt ausſchließt, ſo dürfen wir ſie auch dort nicht ohne weiteres annehmen, und dieß um ſo weniger, als ja, wie wir bereits geſehen, die alte Kirche eine Buße ohne Reconciliation kannte. Er ſpricht zwar von Reconciliation (De poen. c. 7 fin.) und Verzeihung (c. 8); er ſpricht ſogar von einer Verzeihung für alle Sünden durch die Buße (c. 4 init.), und man könnte verſucht ſein, die Verzeihung namentlich auch deßwegen als eine kirchliche zu faſſen, weil die Buße häufig zur Taufe in Beziehung geſetzt wird. Aber nothwendig iſt dieſer Schluß keineswegs. Der Vergleich konnte gemacht werden, auch wenn keine kirchliche Verzeihung mit der Buße verbunden war. Die Hauptſache war, daß der Buße ähnlich wie der Taufe die Kraft zugeſchrieben wurde, Sündenvergebung zu erlangen oder zu vermitteln, und dieſe blieb beſtehen, mochte die Verzeihung nur von Gott oder auch von der Kirche ausgehen. Daß aber nur an eine göttliche Verzeihung zu denken iſt, deutet Tertullian ſelbſt an, da ihm der Ver-

Digitized by Google

zeihende **ſtets** nur Gott und nicht ein einziges Mal auch die Kirche iſt. Es liegt alſo durchaus kein Grund zu der Annahme vor, daß Tertullian in ſeiner früheren und katholiſchen Schrift eine andere Bußpraxis bezeuge als in der ſpäteren, ſeiner montaniſtiſchen Periode angehörigen. Ebenſo wenig als die Schrift De poenitentia beweiſt ferner die Schrift De praescriptionibus c. 30, bezw. die Geſchichte Marcion's. Tertullian erzählt ja die Vorgeſchichte dieſes Mannes ganz anders als Epiphanius. Er weiß nichts von der Unzucht desſelben und kann alſo auch nicht die eventuelle Bereitwilligkeit der Kirche bezeugen, einen Capitalſünder wieder aufzunehmen. Er ſpricht nur von der Reue Marcion's über ſein Auftreten als Häretiker und von der Geneigtheit der Kirche, ihm wegen ſeiner Irrlehre Verzeihung zu ertheilen, wenn er auch die von ihm Verführten zurückbringe, und da der Abfall von der Kirche zur Häreſie und zum Schisma nirgends in der Reihe der Capitalſünden aufgeführt wird, ſo dürfen wir bei ihm nicht die gleiche Behandlung wie bei dieſen vorausſetzen. Endlich iſt auch bei Tertullian ſelbſt in dieſer Beziehung nicht eine Aenderung ſeines Standpunktes anzunehmen. Denn was er in der Schrift De pud. c. 1 von einem Geſinnungswechſel ſagt, das bezieht ſich nicht ſpeziell auf die Bußfrage, ſondern auf ſein Verhältniß zur katholiſchen Kirche, aus der er austrat, nachdem er ihr längere Zeit angehört hatte.

Zunächſt vor Tertullian ſollen Irenäus (Adv. haer. I c. 8, 3; IV c. 40, 1), der Verfaſſer des kleinen Labyrinthes (Eus. H. E. V c. 28) und Dionyſius von Korinth (Eus. H. E. IV c. 23) ein Zeugniß für die

Digitized by Google

kirchliche Reconciliation der Sünder abgeben. Aber die beiden erſten handeln nur von dem Rücktritt von der Häreſie zur Kirche, der eine von der Bekehrung von Frauen, die ſich durch die Gnoſtiker verführen ließen, der andere von der Bekehrung des Confeſſor Natalis, der ſich zum Biſchof der Monarchianer hatte weihen laſſen, und die Behandlung der bußfertigen Häretiker war, wie wir bereits geſehen, eine andere als die der Capitalſünder. Sie mußte ſchon deßwegen eine andere ſein, weil die fortwährende Abweiſung dieſe Leute mehr oder weniger wieder in das alte Lager zurückgetrieben hätte. An der zweiten Stelle drückt ſich Irenäus zwar allgemeiner aus. Er drückt ſich aber zugleich zu allgemein aus, indem er einfach mit Berufung auf Jeſ. 45, 67 von der Bekehrung zu Gott und dem dadurch erlangten Frieden ſpricht, als daß der Stelle für unſere Frage etwas Sicheres zu entnehmen wäre. Dionyſius von Korinth endlich ermahnt die Gemeinde von Amaſtris in Pontus, alle aufzunehmen, die von irgend welchem Fall, ſei es ein Vergehen, ſei es eine Häreſie, ſich bekehren. Er will m. a. W. die kirchliche Reconciliation aller Sünder und er huldigt ſomit einem anderen Verfahren, als wir es bisher bezüglich der Capitalſünden kennen gelernt. Ob aber ſein Rath der allgemeinen kirchlichen Praxis entſprach? Die Frage iſt ſchwerlich zu bejahen, da die Gemeinde von Amaſtris ſonſt ohne ihn die betreffenden Sünder wieder in ihre Gemeinſchaft zugelaſſen hätte. Der Rath muß vielmehr der Ausdruck der perſönlichen Anſchauung des Biſchofs von Korinth und etwa noch einiger anderer Biſchöfe geweſen ſein, und er wurde vielleicht noch zudem durch beſondere Verhältniſſe in Amaſtris veranlaßt.

Digitized by Google

Wenn den angeführten Zeugniſſen kein Beweis für das Vorhandenſein einer anderen Bußpraxis zu entnehmen iſt, als wir ſie im dritten Jahrhundert angetroffen, werden wir dieſe eben auch noch für das zweite Jahrhundert oder wenigſtens für die zweite Hälfte desſelben anzunehmen haben. Aber zeugt nicht der Paſtor Hermä für eine andere Disciplin, und iſt auf ſeinen Einfluß nicht andererſeits die Disciplin zurückzuführen, die wir bisher kennen gelernt? Dieſe Frage iſt nunmehr zu unterſuchen, und vor allem mögen die wichtigeren der einſchlägigen Stellen des Hirten zuſammengeſtellt werden.

Hermas kommt ſchon in der erſten Viſion auf Sünde und Buße zu ſprechen. Seine verſtorbene Herrin wirft ihm, auf den Wolken erſcheinend, eine ſündhafte Begierde vor, und nachdem ſie noch weiter im allgemeinen von der Sünde geſprochen, ſchließt ſie ihre Rede mit den Worten: Aber bete du zu dem Herrn, und er wird heilen deine Sünden und die Sünden deines ganzen Hauſes und aller Heiligen (Vis. I c. 1). Die Kirche, die ihm darauf unter dem Bilde einer alten Frau erſcheint und der er ſeinen Schmerz über das Gehörte klagt, bemerkt ihm, daß ihm Gott nicht ſo faſt wegen jener Sünde zürne, als weil er ſein Haus nicht vom Böſen zurückgehalten, und ſie gibt ihm ebenfalls die tröſtliche Verſicherung, der Herr werde alle Sünden, die vormals in ſeinem Hauſe geſchehen, heilen; ſeine Kinder werden, wenn ſie von ganzem Herzen Buße thun, mit den Heiligen in die Bücher des Lebens eingeſchrieben werden (ib. c. 3, 1. 2). Aus dem Buch, das die alte Frau dem Hermas in der zweiten Viſion überreicht, erfahren wir weiter: nach Verkündigung dieſer Offenbarungen

Digitized by Google

werden den Angehörigen des Hermas alle Sünden nachgelaſſen werden, welche ſie früher begangen haben, und ebenſo allen Heiligen, die bis zu dieſer Stunde geſündigt, wenn ſie von ganzem Herzen Buße thun; (aber auch nur noch jetzt ſolle Verzeihung gewährt werden); denn der Herr habe bei ſeiner Herrlichkeit bezüglich ſeiner Auserwählten geſchworen: wenn nach Verfluß dieſer Stunde noch geſündigt werde, ſo werden ſie keine Rettung (σωτηρίαν) mehr haben, da die Buße für die Gerechten ein Ende habe und die Tage der Buße für alle Heiligen voll geworden ſeien; für die Heiden aber werde es Buße geben bis zum letzten Tage; Hermas möge daher die Vorſteher zur Beſſerung ihres Wandels und zur Standhaftigkeit in der kommenden großen Bedrängniß ermahnen; denn der Herr habe bei ſeinem Sohne geſchworen, daß diejenigen, welche ihn jetzt in den kommenden Tagen verleugnen werden, des Lebens verluſtig ſeien, während er an denen, welche ihn früher verleugnet haben, wegen ſeiner großen Barmherzigkeit ſich gnädig erzeigt habe (Vis. II c. 2). In der dritten Viſion ſodann werden beim Thurmbau die Steine, die zunächſt als unnütz weggeworfen wurden, als bußfertige Sünder gedeutet mit dem Bemerken, daß ſie eben deßhalb nicht weit hinweggeworfen wurden, weil ſie zum Bau brauchbar ſein werden, wenn ſie Buße thun, ſo lange der Thurm gebaut werde (Vis. III c. 5, 5). Und in der fünften Viſion, bezw. in der Einleitung zum zweiten Theil der Schrift, den Geboten und Gleichniſſen, erklärt der Engel der Buße, dem Hermas inzwiſchen übergeben worden iſt: wenn die Gläubigen die Gebote und Gleichniſſe bewahren und in ihnen wandeln, werden ſie vom Herrn empfangen,

Digitized by Google

was er ihnen verheißen habe; wenn ſie aber nicht Buße thun, ſondern zu ihren Sünden noch weitere hinzufügen, werden ſie das Gegentheil von ihm erhalten (Vis. V, 7). Im vierten Gebot ferner, in dem von der Ehe und Eheſcheidung gehandelt wird, wird der Mann ermahnt, die bußfertige Frau nach dem Ehebruch wieder aufzunehmen, jedoch nicht öfters, da es für die Knechte Gottes nur eine Buße gebe (Mand. IV c. 1, 8), und hernach ſpeciell die Frage erörtert, ob es noch eine andere Buße gebe außer derjenigen, da wir ins Waſſer hinabſtiegen und Vergebung unſerer früheren Sünden erhielten. Da Hermas bemerkt, daß er dieſe Frage von einigen Lehrern habe verneinen hören, ſo erklärt ihm der Engel der Buße: er habe recht gehört, denn es verhalte ſich wirklich ſo; wer Nachlaß der Sünden erhalten habe, dürfe nicht mehr ſündigen. Da er aber alles genau erfahren wolle, thue er ihm auch das kund, den künftig und jetzt Glaubenden keinen Anlaß (zur Sünde) bietend; denn die jetzt oder künftig Glaubenden haben keine Vergebung der Sünden durch Buße (*μετάνοιαν ἁμαρτιῶν*), wohl aber Nachlaß ihrer früheren Sünden. Denjenigen, welche vor dieſen Tagen berufen worden, habe der Herr, die Schwäche der Menſchen und die Schlauheit des Teufels vorausſehend, in ſeiner Barmherzigkeit Buße gewährt und ihm (dem Engel der Buße) die Verwaltung dieſer Buße übertragen. Er ſage ihm aber: wenn einer nach dieſer großen und heiligen Berufung ſündige, habe er *eine* Buße; wenn er aber noch ferner ſündige und Buße thue, ſo nütze es einem ſolchen Menſchen nichts mehr; denn er werde mit Mühe das Leben erlangen (*δυσκόλως γὰρ ζήσεται*). Und Hermas erwiderte: er lebe nun wieder

Digitized by Google

auf, da er ſo deutlich belehrt worden ſei; denn er wiſſe nun, daß er werde gerettet werden, wenn er nicht weiter ſündige; er und alle, fügt der Engel bei, die ſo thun (ib. c. 3). Im achten Gleichniß endlich erklärt der Engel, daß die Buße der Sünder Leben gewähre, die Unbußfertigkeit aber den Tod zur Folge habe (Sim. VIII c. 6, 6). Dem entſprechend fordert er Hermas am Ende (c. 11) auf, alle zur Buße zu ermahnen, damit ſie Gott leben, mit dem Bemerken: Gott habe ſich erbarmt und ihn geſandt, um allen Buße zu gewähren, obwohl einige wegen ihrer Thaten nicht würdig ſeien, da der Herr in ſeiner Langmuth wolle, daß die durch ſeinen Sohn erfolgte Berufung bewahrt werde, und nachdem Hermas bemerkt, er hoffe, daß alle Buße thun werden, fügt er bei: nur bezüglich der früheren Sünden werden ſie Heilung vom Herrn erhalten; wer aber ferner ſündige, verurtheile ſich zum Tode.

Aus dieſen Stellen geht vor allem deutlich hervor, daß Hermas die Bußſtrenge geſteigert wiſſen wollte. Ebenſo iſt klar, daß zu ſeiner Zeit eine Buße nach der Taufe noch anerkannt wurde. Ferner iſt klar, daß dieſe Buße von einigen bereits beſtritten wurde und daß Hermas denſelben beipflichtete. Endlich iſt klar, daß die größere Strenge, nach der es eine Nachlaſſung der Sünden nur mehr in der Taufe gibt, mit der Verkündigung der dem Hermas zu Theil gewordenen Offenbarung ins Leben treten ſollte. Das letztere iſt zwar nicht unbeſtritten. Hilgenfeld [1]) behauptete noch neueſtens, „die große und heilige Berufung“ ſei von der Taufe und die nach ihr

1) Hermae Pastor 1881 p. 172 sq.

noch bleibende μία μετάνοια demgemäß von der Buße zu verſtehen, und er beruft ſich für dieſe Auffaſſung auf Clemens von Alexandrien. Dieſer hat (Strom. II c. 13 p. 459 ed. Potter) die Stelle allerdings ſo verſtanden. Aber er hat ſie zugleich auch, durch Streichen und Hinzuſetzen, ſo mißhandelt, daß ſeine Deutung für unſere Interpretation ſchlechterdings kein Präjudiz bilden kann. Er ließ namentlich, um das Wort von der Taufe verſtehen zu können, nach μετὰ τὴν κλῆσιν die nähere Beſtimmung ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν weg, und ſetzte, um die Buße zu retten, nach μίαν oder vor μετάνοιαν ein ἔτι. Ein ſolches Verfahren muß uns gewiß abhalten, bei Deutung der Stelle den Alexandriner zu befragen. Indeſſen brauchen wir zur Ermittlung des Sinnes derſelben überhaupt keine Beihilfe. Die Stelle iſt für ſich ſchon ziemlich deutlich, und wenn man ſie vollends im Context betrachtet, kann über ihren Sinn gar kein Zweifel entſtehen. Da der Engel der Buße im Anfang des Capitels denen Recht gab, welche keine andere Buße oder Sündenvergebung als die *in* der Taufe anerkennen, und da er noch weiter ausdrücklich erklärte, die jetzt oder oder künftig Glaubenden werden keine Buße oder Sündenvergebung durch Buße mehr haben, ſo kann er hier unmöglich von einer Buße *nach* der Taufe ſprechen. Ein ſo grober Widerſpruch iſt auch bei einem Schriftſteller wie Hermas nicht anzunehmen. Der Ausdruck μία μετάνοια iſt allerdings etwas verfänglich. Er weiſt mehr auf die Buße als auf die Taufe hin. Aber die verfängliche Zweideutigkeit verſchwindet, ſobald man ſich erinnert, daß kurz zuvor die Frage aufgeworfen wurde, ob es noch eine andere Buße gebe außer der in der Taufe. Auf dieſe Stelle

Digitized by Google

bezieht ſich Hermas zurück, und während er den Engel der Buße zuerſt nur ſagen ließ, es ſei ſo, erklärt er jetzt beſtimmter, daß es „nach dieſer großen und heiligen Berufung nur mehr eine Buße“ oder Sündenvergebung gebe, nämlich die in der Taufe. Die Stelle ſtimmt alſo vollkommen mit der Aeußerung des Hermas in der zweiten Viſion (c. 2) überein, und dieſes Zuſammentreffen wäre ein neuer Beweis für die Richtigkeit unſerer Interpretation, wenn es deſſen überhaupt noch bedürfte.

So weit iſt alles klar. Aber es fragt ſich, wie die Buße (nach der Taufe), die Hermas vorfand und die nach ſeiner Offenbarung nicht mehr gelten ſollte, des Näheren zu faſſen iſt, ob als Buße mit kirchlicher Verzeihung oder als Buße ohne dieſe, und die Frage iſt deßwegen aufzuwerfen, weil die Buße in erſterem Sinne ſich nicht ſo ohne weiteres von ſelbſt verſteht, da, wie wir geſehen, Tertullian, Origenes und die römiſchen Kleriker von Buße in letzterem Sinne reden und dieſe Buße im dritten Jahrhundert überhaupt die gewöhnliche war, ſoweit ſie nicht nach und nach durch Milderung der Disciplin durch jene erſetzt wurde. Indem wir nun zu dieſem Punkt übergehen, iſt vor allem zu bemerken, daß Hermas nirgends von Verzeihung ſeitens der Kirche, ſondern ſtets nur von Verzeihung Gottes ſpricht, wie wir dieß ähnlich bei Tertullian in der Schrift De poenitentia angetroffen haben. Ferner iſt an den Conſervativismus und die Abneigung der alten Kirche gegen jede Neuerung zu erinnern, da unter dieſen Umſtänden die Präſumtion dafür ſpricht, daß eine Praxis, welche nicht bloß im dritten Jahrhundert, die hier allmählig eingetretenen Milderungen ſelbſtverſtändlich ausgenommen, ſondern auch noch in der

Digitized by Google

zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts beſtand, auch ſchon in der früheren Zeit vorhanden war. Endlich kommt die Art und Weiſe in Betracht, wie Hermas an einem Orte über die von ihm angeſtrebte Bußſtrenge ſich ausſpricht. In der zweiten Viſion, wo er die Buße für die Heiden einerſeits bis zum letzten Tage fortdauern läßt, läßt er andererſeits Gott bezüglich der Erwählten ſchwören, nicht etwa, daß ſie keine Buße mehr haben, ſondern daß ſie das Heil nicht mehr erlangen (*μὴ ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν*), daß ſie, wie wiederholt wird, des Lebens verluſtig gehen (*ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν*), und dieſer Schwur iſt bedeutſam, indem Hermas, falls er die Buße mit kirchlicher Verzeihung vorfand, ſchwerlich ſo weit gegangen ſein würde, die Buße nach der Taufe für die Zukunft als vergeblich darzuſtellen und den nach der Taufe fortan Sündigenden das Heil abzuſprechen. Im vierten Gebot drückt er ſich allerdings etwas gemäßigter aus. Er ſtellt zwar auch noch hier die Buße nach der Taufe in Frage und erklärt ſie für etwas Nutzloſes (*ἀσύμφορον*). Aber er erklärt ſie, wie ſein Beiſatz zeigt: ein ſolcher Menſch werde nur mit Mühe das Leben haben, doch nicht mehr für ſchlechthin vergeblich; er gibt noch einiger Hoffnung auf Rettung Raum. Wenn er indeſſen von der Schroffheit des früheren Ausdruckes auch etwas zurücknimmt, ſo hält er doch im ganzen ſeine Theorie aufrecht, daß es eine Sündenvergebung fortan nur in der Taufe gebe, und bei dieſem Sachverhalt iſt nicht wohl anzunehmen, daß zu ſeiner und in der vorausgehenden Zeit die erſt ſpäter nachweisbare milde Praxis beſtand, den Capitalſündern Buße mit kirchlicher Verzeihung zu gewähren. Alles ſpricht vielmehr dafür, daß

Digitized by Google

die Buße wohl noch als Rettungsmittel bei dem Fall in eine Capitalſünde nach der Taufe angeſehen wurde, die Sünde aber immerwährenden Ausſchluß aus der Kirche zur Folge hatte, und daß die Bußdisciplin durch den „Hirten“ inſofern keine Aenderung, bezw. Verſchärfung erfuhr. Aber auch hinſichtlich des von ihr angeſtrebten Zieles hat die Schrift keinen eigentlichen Erfolg aufzuweiſen. Der Rigorismus, der in ihr zu Tage tritt, iſt wenigſtens bei keinem der folgenden kirchlichen Schriftſteller anzutreffen. Clemens von Alexandrien fand ihn ſogar ſo unerträglich, daß er ihn, bewußt oder unbewußt, aus der Schrift eliminirte und der Theorie von der alleinigen Buße in der Taufe die allgemeine Anſchauung von der einen Buße nach der Taufe ſubſtituirte.

Noch weniger als Hermas bezeugt ein anderer kirchlicher Schriftſteller aus der älteſten Zeit eine mildere Bußdisciplin. Clemens von Rom insbeſondere ſpricht in ſeinem Briefe an die Korinther (c. 7. 8) von der Buße ſo ſehr im allgemeinen, daß ſeinen Worten für unſere Frage nichts zu entnehmen iſt. Aehnlich verhält es ſich mit den Ignatiusbriefen und den übrigen Documenten der nachapoſtoliſchen Zeit.

Ein anderes Verfahren treffen wir allerdings bei den Apoſteln. Paulus nahm d n Blutſchänder von Korinth, den er wegen ſeines Frevels „dem Satan übergeben zum Untergang des Fleiſches, damit ſeine Seele gerettet werde am Tage des Herrn Jeſus“ (I Kor. 5, 5), nach erfolgter Beſſerung wieder auf, damit er nicht allzu großer Traurigkeit anheimfalle (II Kor. 2, 6—8). Ebenſo erwies Johannes dem Jüngling Gnade, der unter die Räuber und Mörder gegangen war, indem er ihm, wie

Digitized by Google

Clemens von Alexandrien erzählt (Quis dives c. 42), Verzeihung vom Herrn erbat und ihn in die Kirche zurückführte. Und es mag ſein, daß die Kirche auch in der nächſten Folgezeit den ſchweren Sündern dann und wann Verzeihung ertheilte. Aber Beweiſe dafür ſind nicht beizubringen, und häufig kann die Reconciliation nicht gewährt worden ſein, da ſonſt die Vorenthaltung nicht leicht allgemeine Praxis für längere Zeit geworden wäre. Überdieß dürfen jene Fälle nicht allzu ſehr betont werden. Bei dem Fall in Korinth handelte es ſich ja nicht um bloße Unzucht, ſondern um eine, wenn gleich unerlaubte, eheliche Verbindung. Bei dem „geretteten Jüngling“ darf die beſondere Obhut, in die ihn der Apoſtel genommen hatte, jedenfalls nicht ganz außer Acht gelaſſen werden, wenn ſie ſeine Reconciliation allein auch nicht erklären mag.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Die Offenbarung des h. Johannes im Lichte des Evangeliums nach Johannes. Eine Skizze der königlichen Herrſchaft Jeſu Chriſti von **Ph. Krementz**, Biſchof von Ermland. Freiburg. Herder 1883. 196 S.

So verſchieden auch der Charakter der Apokalypſe und des vierten Evangeliums iſt, ſo mannigfach ſind wieder die Fäden, welche beide miteinander verbinden. Sprache und Darſtellung, Judaismus und Univerſalismus, Chriſtologie und Eschatologie haben bei aller Verſchiedenheit ſo viele Berührungspunkte, daß ſelbſt die Gegner des vierten Evangeliums dieſes als „vergeiſtigte Apokalypſe“ bezeichneten. Der Verſuch, die Apokalypſe im Lichte des Evangeliums auszulegen, iſt alſo durchaus nicht ſo ausſichtslos als er auf den erſten Blick erſcheinen könnte. Der hochwürdigſte Verf. obiger Schrift hat aber dieſen Verſuch nicht im Sinne der neueren Exegeſe gemacht, ſondern er greift wie in früheren Schriften: Das Leben Jeſu, die Prophetie der Geſchichte ſeiner Kirche, und: Grundlinien zur Geſchichtstypik der h. Schrift, auf die typologiſche Erklärung zurück. Ihm iſt das Leben Jeſu

Digitized by Google

ein Vorbild der Geſchichte der Kirche, und weil er dieſe in der Apokalypſe vorausgeſetzt findet, ſo müſſen ſich auch die Beziehungen derſelben zum Evangelium nachweiſen laſſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die wiſſenſchaftliche Exegeſe hierüber kein Urtheil abgeben kann. Denn wäre ſie auch nicht der „philologiſch kritiſchen Mikrologie“ verfallen, wie ihr neulich ein Referent über obige Schrift vorwarf, ſo fehlte ihr doch der anzulegende Maßſtab. Wer einigermaßen mit der Typologie und Allegorie in der Exegeſe bekannt iſt, der weiß, daß in der Anwendung derſelben das ſubjective Gefühl und der individuelle Geſchmack den Ausſchlag geben. Die Reſultate müſſen daher ſtets unſicher bleiben, werden aber auf gleich beſaitete Seelen immer einen wohlthuenden Eindruck machen. Dies können wir auch von dem mit Wärme und exegetiſcher Erudition geſchriebenen Werke vorausſagen. Im Uebrigen dürfte eine kurze Analyſe zur Orientirung genügen.

Der Vf. bezeichnet S. 4 als die Idee der Apokalypſe „die königliche Herrſchaft Jeſu Chriſti, welcher als das verherrlichte Haupt ſeiner Kirche vom Himmel aus über dieſelbe wacht, ſie leitet, ſchützt und durch leidensvollen Kampf ſiegreich zu der ihr von Gott bereiteten Herrlichkeit hinführt“. Streng genommen beſchränkt ſich aber das „Königthum des verherrlichten Gebieters“ auf den erſten kleinen Theil 1, 9 — 3, 22, welcher eine Apokalypſe in nuce iſt und die ganze Geſchichte bis zur letzten Kataſtrophe vorausgeſagt hat. Die ſieben Schreiben behandeln die Kirchengeſchichte bis zur Jetztzeit und zwar das nach Epheſus die Zeit der Apoſtel, das nach Smyrna die der Martyrer, das nach Pergamus jene

Digitized by Google

der großen Glaubenskämpfe vom 4—8. Jahrhundert, das nach Thyatira die Zeit der herrſchenden Kirche, das nach Sardes die beginnende Neuzeit der zweiten Hälfte des 15. und der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in welcher die religiöſe Spaltung eintrat, das nach Philadelphia die jetzige von dem politiſchen Abfall, der Revolution bedrängte Kirche, und endlich das nach Laodicea die künftige durch den ſocialen Abfall vom Chriſtenthum innerlich gefährdete Kirche (S. 40). Die Parallele im Evangelium bieten die Abſchiedsreden 13, 34—15, 17, in welchen den Jüngern, den Repräſentanten der zu ſtiftenden Kirche, die Kraft und Wirkſamkeit des Feuers der göttlichen Liebe in ſieben Stufen gezeigt wird: das Gebot der Bruderliebe 13, 34. 35, das Ziel der Liebe 13, 36—14, 5, der Weg zum Ziele 14, 6—20, der volle Erweis der Liebe 14, 21—31, die Nothwendigkeit der Einheit, Lebens- und Liebesgemeinſchaft 15, 1—8, das Ausdauern in der Liebesgemeinſchaft 15, 9—11, die volle Entſchiedenheit und Hingabe in die Liebe zu Jeſus 15, 12—17. So gern wir zugeben, daß die Liebe der Grundzug der Abſchiedsreden iſt, ſo wenig will es uns einleuchten, daß dieſelben ſo eingetheilt und erklärt werden können. Sie gehen zu ſehr auf die Stellung der Jünger zu der Welt und ihrem Haß und haben in der Verheißung des Parakleten zu entſchieden ihren Mittelpunkt, als daß eine derartige Eintheilung anders als künſtlich erſcheinen könnte. Hier iſt das Evangelium offenbar im Lichte der Apokalypſe ausgelegt.

Leichter durchführbar iſt die Harmoniſirung zwiſchen der Leidensgeſchichte Jeſu und dem endgeſchichtlichen Theil der Apokalypſe, wenn man ſich einmal auf dieſen Standpunkt der Typologie ſtellt und eine ſolche Deutung der

Digitized by Google

Apokalypſe acceptirt. Doch geht es ſelbſtverſtändlich auch hiebei nicht ohne künſtliche Gruppirung ab und müſſen die andern Evangelien, ja ſelbſt die Privatoffenbarungen herbeigezogen werden. Mit c. 4 der Apokalypſe beginnt die Endgeſchichte, das „königliche Hoheprieſterthum“. Wie Jeſus den Juden verrathen und ausgeliefert wurde, ſo wird die Kirche in der letzten Zeit ihren Feinden und Verfolgern preisgegeben. Der Gehorſam des Herrn bis zum Tode vollzog ſich in drei Stufen: durch die freiwillige Hingabe ſeiner ſelbſt in den Willen ſeines himmliſchen Vaters und in die Hände ſeiner feindlichen Brüder, durch die Hingabe an die heidniſche Obrigkeit und die Verurtheilung zum Kreuzestode, durch die Hingabe in die von Gott zugelaſſene Verlaſſenheit am Kreuze. Zu einer gleichen Hingabe führt der himmliſche Hohepriester ſeine Kirche in der letzten großen Verfolgung. Die drei Stufen ſind geſchildert in der Löſung der ſieben Siegel (6, 1—8, 1), in den ſieben Poſaunenſtößen (8, 2—11, 19) und in den drei Zeichen am Himmel (12, 1—18, 24). Die ſieben Häupter (13, 1) ſind die ſieben Weltreiche. Das ſiebente, vor dem wir ſtehen, iſt das Kaiſerthum der ſocialen Revolution (S. 126). Die apokalyptiſche Zahl 666 iſt (nach Bickell) = סוֹתֵר = Verderber (9, 11) und = Retter (σωτήρ). Mit 19, 11 beginnt das „Königthum des ſiegreichen Friedensfürſten“, mit 20, 1 das tauſendjährige Reich auf Erden, mit 20, 7 die Vollendung, mit 20, 9 das Gericht und 22, 6 ff. bildet den Epilog. Dem Ganzen iſt eine parallele Ueberſicht beigefügt.

Die tiefe chriſtliche Auffaſſung der Weltgeſchichte wird jeden Leſer angenehm berühren und verdient auch in weiteren Kreiſen bekannt zu werden. Schanz.

Digitized by Google

2.

Die Theologie des h. Paulus. Ueberſichtlich dargeſtellt von Dr. **Hub. Theophil Simar**, Prof. der kath. Theol. an der Univerſität zu Bonn. Zweite, umgearbeitete Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg. Freiburg. Herder 1883. 284 S.

Es ſind nahezu zwei Dezennien verfloſſen, ſeit die obige Schrift zum erſten Male erſchienen iſt. Der Grund, warum ſich nicht ſchon früher ein Bedürfniß nach einer zweiten Auflage fühlbar gemacht hat, lag jedenfalls nicht in der Schrift ſelbſt. Denn ſo jung auch die Disciplin der bibliſchen Theologie iſt und ſo wenig ſie bis jetzt katholiſcherſeits cultivirt wurde, ſo unbeſtreitbar iſt ihre Berechtigung und ihr Nutzen für die Dogmatik. Die atomiſtiſche Behandlung der h. Schrift gehört mit Recht der Vergangenheit an und hat weniger vor Verirrungen geſchützt als die organiſche Auffaſſung der einzelnen Schriften und Schriftencomplexe, wenn auch die neuere proteſtantiſche Theologie der Gefahr ſtark ausgeſetzt iſt, in das entgegengeſetzte Extrem zu gerathen. Neben den johanneiſchen Schriften zeigen aber die pauliniſchen Briefe am meiſten einen einheitlichen unterſcheidenden Charakter und bieten die reichſte Ausbeute für den Aufbau eines dogmatiſchen Syſtems. Der Verf. gibt uns hier eine getreue und erſchöpfende Darſtellung derſelben, welche auf gründlichen exegetiſchen und kritiſchen Studien beruht. Er hat auch in der zweiten Auflage die Polemik möglichſt vermieden, aber den Leſer vollkommen in den Stand geſetzt, ſich über die vielen controverſen Fragen genau zu orientiren. Die neuere Literatur iſt größtentheils

Digitized by Google

nachgetragen. Eine Vollſtändigkeit wollte und konnte der Verf. hierin nicht anſtreben. Soll ich hier einen Wunſch ausſprechen, ſo wäre es der, daß die oft langen Citate aus älteren Schriften entweder einfach geſtrichen oder durch ſolche aus der neueſten Literatur erſetzt worden wären. Namentlich bei der mit Recht nur mäßig benützten proteſtantiſchen Literatur hätten mehrere ältere Werke neueren weichen können. Dies ſcheint mir beſonders aus dem Grund wichtig zu ſein, weil die neuere proteſtantiſche Theologie in ihrer Beurtheilung der pauliniſchen Briefe, vor allem des Römerbriefes, eine ähnliche Frontveränderung vorgenommen hat, wie beim Jakobusbrief. Es iſt gewiß auffallend, wenn ein Vertreter der Tendenzkritik darüber ſchreibt: „Wer in der Exegeſe der pauliniſchen Briefe nach einem Verſtändniſſe derſelben ſucht, wird mit dem Verfaſſer übereinſtimmen, daß wir immer noch anfangen, den Paulus zu begreifen. Die Reformationskirche hat mit dem Inſtinkte des verwandten Geiſtes den Schatz religiöſen Gehaltes aus dieſen Briefen gehoben, ſoweit ſie ihn brauchte und verwenden konnte, die proteſtantiſche Wiſſenſchaft hat ſeit Mitte des vorigen Jahrhunderts für die ſprachliche, geſchichtliche, logiſche Erklärung der Briefe viel gethan und gewonnen. Und doch, wer den Paulus verſtehen will, findet an vielen und entſcheidenden Stellen durch die Fülle der Erklärungen und den Widerſtreit der Erklärer die Gedanken des Paulus immer noch mehr verwirrt als enträtſelt. Beſonders aber ſind es die großen Gedankengänge und Gedankenentwicklungen des Paulus, welche weder erkannt noch anerkannt ſind" (Holſten, das Evangelium des Paulus I S. XIII). Der poſitive Grau, welcher der modernen,

Digitized by Google

Gnoſis oder Religionsphiloſophie ziemlich feindlich gegenüber ſteht, regiſtrirt dieſes Urtheil mit Befriedigung und begleitet es mit den Worten: „Merkwürdig, daß man ähnlichen Bekenntniſſen auf Seiten derer ſeltener begegnet, welche als mehr oder minder orthodox dem Apoſtel weit näher zu ſtehen glauben. Vielleicht iſt es einer gewiſſen Orthodoxie, welche ihre eigene Theologie mit der des Paulus identificirt, noch ſchwerer, die Größe der Probleme zu erkennen, die hier vorliegen“ (Handbuch der theol. Wiſſenſchaften von Zöckler, I S. 598).

Aus begreiflichen Gründen bevorzugt der Verf. den Römerbrief. Dieſem folgt er, wenn er als den Mittelpunkt der pauliniſchen Theologie die allen Menſchen mittelſt des Glaubens an Chriſtus zugängliche „Gottesgerechtigkeit“ betrachtet, und wenn er ſeine Schrift in die Haupttheile zerlegt: Die Erlöſungsbedürftigkeit aller Menſchen, die univerſale Erlöſung in Chriſto, die Aneignung der Erlöſungsgnaden ſeitens der Menſchheit oder die ſubjective Erlöſung, die Vollendung der Dinge. Doch iſt er weit entfernt der Einſeitigkeit mancher proteſtantiſcher Dogmatiker zu verfallen, welche den Begriff der „Gottesgerechtigkeit“ oder der „Gerechtigkeit“ ausſchließlich als Eintheilungsgrund bei der Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffes geltend machen. Er will kein künſtliches Lehrſyſtem aus den Schriften des Apoſtels herausheben, ſondern den Lehrgehalt aller pauliniſchen Schriften und Reden darſtellen und den Zuſammenhang, welcher thatſächlich in denſelben ſich findet, erkennen laſſen (S. 21). Was er hier verſprochen, hat er in der Ausführung auch gehalten. Ueberall hat er neben dem Römerbrief auch die andern großen Paulinen und die ſpäteren Briefe zum

Digitized by Google

Worte kommen laſſen. Man wird auch gegen die Hauptreſultate nicht viel einzuwenden wiſſen, im einzelnen aber erlaube ich mir, einige abweichende Anſichten geltend zu machen.

Unſers Erachtens nehmen in den früheren Paulinen Tod und Auferſtehung Jeſu eine ſo centrale Stellung ein, daß ſie in der Chriſtologie eine eingehende Würdigung verlangen. Ich kann zwar weder Grau beiſtimmen, der mit Verwerfung aller Gnoſis die Theologie und das Evangelium des h. Paulus im Wort vom Kreuz findet, noch ſeinen Gegnern, welche die Lehre von der Präexiſtenz Jeſu in den pauliniſchen Briefen als einen Rückſchluß aus dem Tode und der Auferſtehung darſtellen wollen, aber der Eingang in den erſten Korintherbrief betont ebenſo die Predigt vom Kreuze als der in den Römerbrief die natürliche Erkenntniß Gottes. Ebenſo bin ich weit entfernt, den vielfach behaupteten großen Unterſchied in der Chriſtologie zwiſchen den früheren und ſpäteren Briefen gelten zu laſſen, aber ich möchte doch einen Unterſchied der Darſtellung nicht beſtreiten. So gut als man von verſchiedenen Lehrbegriffen in der h. Schrift ſprechen kann, weil die verſchiedenen Verhältniſſe und die Individualität der Schriftſteller eine verſchiedene Auffaſſung und Darſtellung der einen Wahrheit nöthig machten, ebenſo gewiß kann man von einer nicht bloß formell verſchiedenen Darſtellung in den einzelnen Gruppen der pauliniſchen Briefe ſprechen. Dies gilt von den Paſtoralbriefen wie vom Philipper-, Epheſer- und Koloſſerbrief. Die Verhältniſſe hatten ſich unterdeſſen weſentlich verändert und der Apoſtel ſelbſt hatte ſeinen feurigen Geiſt auch mehr an ruhige Betrachtung und ernſte Reflexion gewöhnt.

Digitized by Google

Was ſpeziell den Römerbrief anbelangt, ſo hält ihn der Verf. für den treueſten Spiegel des inneren Lebens des Apoſtels. Hier ſeien die ſicherſten Anhaltspunkte zur Beſtimmung des Lehrſyſtems. Er verwirft die traditionelle lateiniſche Zweckbeziehung des Briefes, wonach der Apoſtel den Streit zwiſchen Juden- und Heidenchriſten in der römiſchen Gemeinde ſchlichten wollte. Die Veranlaſſung zum Brief ſei einzig auf Seiten des Apoſtels zu ſuchen. Er habe im Oſten des römiſchen Reiches ſeine Aufgabe gelöst gehabt und wollte ſich nun zum äußerſten Weſten wenden, zuvor aber die römiſchen Chriſten ſehen. Er glaubte, ſeiner univerſalen apoſtoliſchen Miſſion nicht vollkommen zu genügen, wenn er nicht auch mit dieſer ſo hervorragenden Gemeinde in nähere Verbindung träte und auch ſeinerſeits zu ihrem Gedeihen beitrage (S. 25). Es wäre aber bei dieſer prinzipiellen Frage, welche in der neueſten Zeit ſo vielſeitig behandelt worden iſt, eine ausführliche Begründung ſehr zu wünſchen geweſen. Reithmayr und Döllinger ſind in dieſer Frage doch ſo überholt, daß eine Verweiſung auf dieſelben durchaus ungenügend iſt. Zwar ſtellt ſich der neueſte proteſtantiſche Commentar über den Römerbrief von Godet auf denſelben Standpunkt, aber es iſt ihm gleichfalls unmöglich, den lehrhaften Charakter des Briefes auch nur halbwegs befriedigend durchzuführen. Die Einſeitigkeit der Darſtellung im erſten Haupttheil, die heilsgeſchichtliche Betrachtung c. 9—11, in welcher die Heidenchriſten vor der Überhebung über die Judenchriſten gewarnt werden, und die Ermahnungen im moraliſchen Theil, die ſchwachen Brüder zu ſchonen, verlangen für das Verſtändniß des Römerbriefes nothwendig eine Berückſichtigung der Zu-

Digitized by Google

ſammenſetzung der Gemeinde. Hat derſelbe auch mehr als andere Briefe, mit Ausnahme des Hebräerbriefes, die Form einer Abhandlung, ſo kann er doch bei näherer Betrachtung nicht als ſolche anerkannt werden. Dies gibt der Verf. auch indirect dadurch wieder zu, daß er der pauliniſchen Theologie überhaupt eine apologetiſche und polemiſche Richtung zuſchreibt und ſpeziell den Römer- und Galaterbrief unter dieſen Geſichtspunkt ſtellt. Er wendet auf die geſammte Wirkſamkeit des Völkerapoſtels an, was Windiſchmann vom Römer- und Galaterbrief ſagt: „Hier wie dort iſt es eine Lebensfrage des Chriſtenthums, die behandelt wird; trug Paulus in Galatien nicht den Sieg über die Vertheidiger des Geſetzes davon, drang ſeine Lehre gegen die Judaiſten in Rom nicht durch, ſo wäre das Chriſtenthum jüdiſcher Partikularismus geworden, nicht katholiſcher Glaube für alle Zeiten und Völker" (S. 86). Daraus folgt aber nothwendig für den Römerbrief eine ähnliche Veranlaſſung wie für den Galaterbrief. Der Ton desſelben beweist allerdings, daß die Gefahr in Rom eine weit geringere war und ſchwerlich eigentliche Parteiungen ausgebrochen waren.

Die der pauliniſchen Denk- und Darſtellungsweiſe zum Theil aus der jüdiſchen Schule anhängende Eigenthümlichkeit, ſich in Gegenſätzen zu bewegen und gern den ſchroffſten Ausdruck für den Gedanken zu wählen, will der Verf. mit vollem Recht nicht durch Abſchwächung des Wortſinnes, ſondern ſpeculativ löſen. Wir dürfen unſre Art des Denkens nicht auf die Alten übertragen, welche ſich nicht ſo ſtreng an die Normen der Logik hielten, ſondern lieber unbekümmert um den vermeintlichen Widerſpruch voll und ganz ſagten, was ſie gerade ſagen wollten.

Digitized by Google

Für die Exegeſe iſt es aber von großer Wichtigkeit, dieſer Gewohnheit bewußt zu bleiben. Dies gilt auch für die Lehre des Apoſtels über die Perſon Chriſti. Nicht nur unterſcheidet er nicht ſo genau wie Johannes zwiſchen dem Erlöſungswerk und der Perſon des Erlöſers, ſondern er unterſcheidet auch nicht ſtreng zwiſchen den beiden Naturen in dieſer Perſon. Da es ihm vor allem um das Erlöſungswerk zu thun iſt, ſo iſt es eben der hiſtoriſche Chriſtus, welcher aus dem Stamm Davids hervorgegangen iſt, und das Bild des unſichtbaren Gottes iſt, der als handelndes Subject auftritt. Von einer ſyſtematiſchen Behandlung, wie ſie in einem theologiſchen Tractat verlangt wird, kann keine Rede ſein.

Röm. 2, 14. 15 betrachtet der Verf. mit andern als Zwiſchenſatz. Aber in dieſem Punkt hat ſicher Cholmondoley Recht, der über die „vier γάρ“ ein eigenes Buch geſchrieben hat. Das γάρ duldet keine Rückbeziehung und kaum die Beziehung auf einen zu ergänzenden Zwiſchenſatz. Für δικαιόω iſt philologiſch wohl zu viel concedirt, denn „recht machen“ iſt doch dem klaſſiſchen Sprachgebrauch nicht durchaus fremd (vgl. Paſſow 1, 688) und die Analogie der Verba auf όω berechtigt zur Annahme der factitiven Bedeutung (Kühner 1, 695. Krüger 41, 6). In der Erklärung der διερμηνεία iſt irrigerweiſe Döllinger maßgebend geweſen. Sie iſt nicht von der ἑρμηνεία zu unterſcheiden. Denn 12, 10 iſt nur die ἑρμηνεία τῶν γλωσσῶν genannt, 12, 30 folgen die διερμηνεύοντες auf die γλώσσαις λαλοῦντες, 14, 15 iſt διερμηνεύειν ausdrücklich auf die Gloſſolalie bezogen, 14, 13 der Gloſſolale zur Bitte aufgefordert, ἵνα διερμηνεύῃ, 14, 26 wird die ἑρμηνεία der γλῶσσα angereiht. Da alſo διερμηνεία nur bei Lachmann

Digitized by Google

Kor. 12, 10 vorkommt, ἑρμηνεύω gar nicht gebraucht wird, ſo muß διερμηνεύω das zu ἑρμηνεία gehörige Verbum ſein. Die Meinung, daß 13, 20 ſonſt der κυβέρνησις (V. 28) gedacht ſein müßte, wenn dieſe nicht in διερμηνεύουσιν zu ſuchen wäre, iſt ein zu ſchwaches argumentum ex silentio. In der Prädeſtinationslehre gibt der Verf. wenigſtens zu, daß Röm. 8, 28—31. 9, 11—13 nicht für die praedestinatio post praevisa merita gebraucht werden können. In Wahrheit iſt freilich die abſolute Prädeſtination in denſelben mit viel größerer Wahrſcheinlichkeit zu finden. Die Conſequenz auf die Reprobation iſt aus letzterer Stelle ſchon deßhalb nicht zu ziehen, weil bei der ſchon erwähnten Gewohnheit der Alten, die Gegenſätze unvermittelt neben einander zu ſtellen, nicht für beide eine gleiche Cauſalität Gottes angenommen werden muß. Irgend eine Cauſalität iſt aber nach bibliſcher Lehre Gott in allem menſchlichen Thun beizulegen.

Dieſe wenigen Bemerkungen mögen beweiſen, welches Intereſſe der Referent dem verdienſtlichen Buche gewidmet hat. Der Verf. wird gewiß vielen eine Freude machen, wenn er auch die in Ausſicht geſtellte Ethik (S. 29 A. 1) bald der Oeffentlichkeit übergibt. Vielleicht gelingt es auf dieſe Weiſe beſſer, die katholiſchen Theologen zu einem gründlichen wiſſenſchaftlichen Studium der Exegeſe zu veranlaſſen, als durch exegetiſche Vorleſungen und Commentare.

Schanz.

Digitized by Google

3.

La notion de **La Préexistence** du fils de Dieu, fragment de christologie expérimentale par **P. Lobstein**, Prof. agrégé à la faculté de théologie de Strasbourg. Paris. Fischbacher. 1883. 189 p.

Das Dogma von der Gottheit Chriſti wurde in den letzten Jahrzehnten von der deutſchen proteſtantiſchen Theologie aller Richtungen mit großem Eifer und Intereſſe unterſucht und beſprochen. Wenn wir den Verſicherungen jener Dogmatiker, welche ſich von aller Orthodoxie losgeſagt haben, glauben dürfen, ſo hat ſich bei dieſen Verhandlungen „ein ſehr entſchiedener Konſenſus des *Glaubens* auf dem chriſtologiſchen Gebiete in weiten theologiſchen Kreiſen gebildet und auf Grund wahrer Schrifterkenntniß befeſtigt“ (H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Chriſti. 1881 S. IX). Dieſem Ausdruck religiöſer Befriedigung ſchließt ſich auch der Verf. obiger Schrift an. Er ſieht in der Chriſtologie, welche er in ſeinem Fragment über den Hauptfactor im Dogma von der Gottheit Chriſti zu erweiſen ſucht, eine große Bedeutung für die Zukunft der Kirche. „Man wird dahin gelangen, eine breite und ſolide Baſis zu erobern, auf welcher ſich mehr und mehr eine fruchtbare und zukunftsvolle religiöſe Union bilden wird“ (S. 152). Da er mit ſeinen deutſchen Collegen in der Hauptſache übereinſtimmt, ſo dürfte es von Intereſſe ſein, die Beweiſe hiefür von ihm zu vernehmen. Iſt er doch ein begeiſterter Schüler Ritſchls, in deſſen Theologie er den von den Reformatoren wieder erweckten bibliſchen Geiſt nach den Verirrungen der proteſtantiſchen Scholaſtik wieder aufleben ſieht, und ein

Digitized by Google

gleich großer Verehrer Schleiermachers, welcher das religiöſe Bewußtſein zur Quelle des Glaubens machte und damit die dem Chriſtenthum feindliche Metaphyſik und fremden Naturanſchauungen aus dem Gebiete des Glaubens verbannte. Dadurch wird es ihm möglich, die Chriſtologie experimentell zu behandeln, d. h. aus der Erfahrung des religiöſen Bewußtſeins abzuleiten und von der philoſophiſchen Speculation zu trennen.

Nachdem der Verf. in der Einleitung die Nothwendigkeit der Reviſion der traditionellen Chriſtologie gegen die Orthodoxie und Heterodoxie (Kenoſe κένωσις) dargelegt, ſucht er in einem laxeren Begriff der Inſpiration und in der richtigen organiſchen Benützung der h. Schrift die Berechtigung ſeiner Reviſion nachzuweiſen. Weil in den ſynoptiſchen Evangelien die Idee der Präexiſtenz nicht vorkomme, ſo müſſe man von dieſen zunächſt abſtrahiren und die Lehre der anderen Schriften hierüber darſtellen. Sei aber einmal der Sinn und die Tragweite der apoſtoliſchen Chriſtologie beſtimmt, ſo müſſe man unterſuchen, ob dieſelbe nicht auf Prämiſſen beruhe, ſei es auf dem authentiſchen Zeugniß Jeſu oder ſelbſt auf der Offenbarung des A. T.

Wegen der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Chriſti habe die erſte Chriſtologie einen weſentlich eschatologiſchen Charakter erhalten. Erſt die religiöſe Erfahrung der erſten Kirche veranlaßte zu weiterer Reflexion über die Erlöſung. Der Apoſtel Paulus machte das Kreuz, den Stein des Anſtoßes für die Juden, zum Eckſtein für das Gebäude des chriſtlichen Glaubens. Die Übereinſtimmung des Todes Chriſti mit ſeiner Meſſianität wurde aus den Weisſagungen des A. T. nachgewieſen,

Digitized by Google

wie viele Stellen der Apoſtelgeſchichte zeigen. Dieſer Beweis wurde nun im Matthäusev. auf das ganze Leben Jeſu ausgedehnt, wobei der Verf. Strauß gegen Weiß vertheidigen zu müſſen glaubt. Ein weiterer Schritt auf Grund des jüdiſchen teleologiſchen Monotheismus war die Vorausbeſtimmung des Meſſias, die Identificirung der causa finalis mit der causa efficiens. Dies ſei in klaſſiſcher Weiſe 1 Petr. 1, 17—21 ausgeführt. In der Apokalypſe wird der Fortſchritt zur perſönlichen Präexiſtenz des Meſſias vollzogen. Chriſtus iſt nicht mehr bloß der Letzte, ſondern auch der Erſte. In den pauliniſchen Briefen werden wir bereits auf einen ſehr feſten Boden verſetzt. Das religiöſe Zeugniß iſt ſchon mit einer mehr theologiſchen Form umkleidet. Der Apoſtel geht von ſeiner eigenen Erfahrung bei ſeiner Bekehrung aus. Dieſe veranlaßte ihn den auferſtandenen und verherrlichten Chriſtus zum Object und zur Norm ſeines Begriffes von der Perſon des Meſſias zu machen. „Wir begreifen die Gottheit Chriſti als die Einheit der göttlichen Wirkungen, welche durch ſein Werk, das uns ſeine Perſon allein offenbart, hervorgebracht worden ſind“ (S. 33). Wenn aber der Verf. vollends beifügt, die perſönliche Präexiſtenz ſei in den großen Paulinen nie ex professo, ſondern nur nebenbei in der theologiſchen Sprache der Zeit ausgeſprochen, ſo kommt er mit den Stellen 1 Kor. 8, 6. 10, 4. 9. 15, 45—49. Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 2 Kor. 8, 9 doch ziemlich in Verlegenheit. Man kann nicht ſagen, daß die Idendität der Perſönlichkeit Chriſti mit dem Princip der Schöpfung und der Offenbarung, die reelle und concrete Perſonification dieſes Princips, endlich die Subſtitution des Begriffs des Früherſeins an Stelle

Digitized by Google

der Qualität nur die conſtitutiven Elemente des theologiſchen Gedankens des Apoſtels und nicht auch ſeines religiöſen Bewußtſeins geweſen ſind. Richtig iſt allerdings, daß Paulus vom Werk Chriſti ausgieng und manchmal ſeine rabbiniſche Theologie zu Hilfe nahm, aber dieſe Methode erklärt ſich bei ihm wie bei den andern h. Schriftſtellern aus dem praktiſchen Zweck, den ſie verfolgten. Deßhalb kann man auch Phil. 2, 5—11 als Explication von 2 Kor. 8, 9 und Kol. 1, 12—20 als ſolche von 1 Kor. 8, 6 betrachten, aber der Umſtand, daß Paulus paränetiſche Zwecke damit verfolgt, berechtigt nicht die Lehre von der Präexiſtenz nur auf Rechnung ſeiner Theologie und nicht ſeines religiöſen Bewußtſeins zu ſetzen. Es wird ſeinem Geiſte doch viel zugemuthet, wenn ſich in demſelben der Glaube an die Ewigkeit des Planes der Erlöſung in die theologiſche Formel der Präexiſtenz des Organs derſelben umgeſetzt haben ſoll. Daß er die wunderbare Geburt, die Incarnation u. A. ſonſt hätte ex professo behandeln müſſen, würde doch nur zutreffen, wenn er in ſeinen Briefen ſyſtematiſche Theologie darſtellen wollte.

Den Uebergang zum 4. Evangelium bildet wegen ſeines Alexandrinismus der Hebräerbrief. Die Quelle des der alexandriniſchen Philoſophie entlehnten Logosbegriffes iſt nach 20, 31 der religiöſe Glaube. Dieſer bemächtigte ſich des philoſophiſchen Theorems, welches ihm die gleichzeitige Speculation darbot, um diejenigen, die zu unterrichten waren, zu gewinnen. Der Knoten des religiöſen Problems iſt aber nicht der Logosbegriff, ſondern liegt in den Abſchiedsreden c. 13—17. Die Gottheit Jeſu iſt hier nicht Ausdruck einer metaphyſiſchen

Digitized by Google

Beziehung, ſondern Werthſchätzung des religiöſen Bewußtſeins vom ewigen und göttlichen Werth des Werkes Chriſti und der Perſon des Erlöſers. Die Theſe von der Incarnation des Logos iſt nur die Ueberſetzung in die Sprache der Schule aus der chriſtlichen Erfahrung, welche die Reden Jeſu populärer darſtellen. Die perſönliche Präexiſtenz bildet auch für Johannes die Krönung, nicht die Baſis der Gottheit Chriſti. Allein iſt auch zuzugeben, daß der Glaube und nicht die Speculation Zweck des Evangeliums iſt, weil ſonſt die Logoslehre auffallende Lücken aufweiſen würde, ſo iſt doch um ſo mehr die durchgehende Lehre von der Präexiſtenz nur auf dem Grund des Glaubens möglich. 8, 58. 17, 5. 24 ſind Worte des Herrn, die entweder hiſtoriſch genommen werden müſſen, oder den Verf. des Ev. in bedenklichem Lichte erſcheinen laſſen. Denn die Anwendung der weltlichen Wiſſenſchaft im Dienſte des Glaubens könnte eine ſolche Dichtung gewiß nicht entſchuldigen. Ein Widerſpruch mit den Synoptikern aber würde nur enſtehen, wenn man mit dem Verfaſſer den Sohn Gottes bei denſelben einfach aus dem Verhältniſſe Jehova's zum Bundesvolke ableitete und aus der Liebe des Vaters erklärte. Aber ſelbſt dann läßt ſich die Eschatologie der Synoptiker, für welche auch Weiß mit Recht die Präexiſtenz poſtulirt, nicht erklären. Die Gleichſtellung des Sohnes mit dem Vater in der Taufformel Matth. 28, 19 bleibt ebenſo unbegreiflich. Denn iſt Jeſus nicht wegen der Geburt aus der Jungfrau oder wegen ſeiner Natur, ſondern als Gegenſtand der ewigen Liebe Sohn Gottes, ſo kann er zwar innig mit dem Vater verbunden ſein, aber die Verbindung bleibt eine ethiſche und macht ihn nicht in ſolcher Weiſe gleich-

Digitized by Google

berechtigt mit Gott. Auch wir ſind der Anſicht, daß der neue Bund den alten vorausſetzt und das Werk Chriſti die Theokratie vergeiſtigt und auf alle Völker ausdehnt, können aber nicht zugeben, daß die h. Schriftſteller, was vom Werk ausgeſagt wurde, auf den Erlöſer übergetragen, vom Ziel desſelben auf den Anfang zurückgeſchloſſen und mit Hilfe hebräiſcher Denkungsweiſe und alexandriniſcher Gnoſis die Idee der Präexiſtenz perſonificirt haben. Deßhalb können wir auch nicht zugeben, daß das N. T. nach dem A. T. ausgelegt und die Unterſcheidung zwiſchen Glauben und Theologie mittelſt des A T. vorgenommen werde. Haben die h. Schriftſteller des N. T. zugeſtandenermaßen die perſönliche Präexiſtenz gelehrt, ſo haben ſie den Maßſtab für die Erklärung des A. T. gegeben.

Schanz.

4.

Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Nach handſchriftlichen Quellen dargeſtellt von **H. Joſ. Schmitz,** Doctor der Theol. und des K. R. Mainz, Kirchheim 1883. XVI, 864 S. 8. Preis: 15 M.

Da in den Pönitentialien und Kanonenſammlungen mehrfach ein Poenitentiale Romanum erwähnt wird, ſo legte ſich die Annahme nahe, in der römiſchen Kirche werde bei Adminiſtration der Buße ein Beichtbuch im Gebrauch geweſen ſein, und Morin glaubte dasſelbe in der Bußordnung Halitgar's von Cambrai erblicken zu ſollen, da dieſe de scrinio Rom. ecclesiae entnommen ſein will. Die Annahme unterliegt aber den gewichtigſten Bedenken. Der wahrſcheinlich am Ende des 11. Jahr-

Digitized by Google

hunderts lebende Cardinal Atto ſpricht von dem P. R. als apocryphum und non ratum, sive fuerit ille Romanus, qui dictavit, sive alius fallaciter R. sedis auctoritate rusticanum scriptum titulavit (Mai Script. vet. Nova Coll. VI. II, 60 sq.), und der unbekannte, dem 18. Jahrh. angehörige Verf. einer von dem Cardinal Mai (ib. p. 161—191) veröffentlichten Abhandlung De poenitentiali Rom. weist mit ſo überzeugenden Gründen nach, die Exiſtenz eines poenit. Rom. liber Pontificum auctoritate vel ecclesiae Rom. usu probatus ſei eine höchſt zweifelhafte Sache (ib. p. 191), daß die Frage im allgemeinen als erledigt galt und es ſich fortan hauptſächlich nur darum handelte, wie die Rede von einem P. R. zu erklären ſei, wenn die römiſche Kirche ein derartiges Buch nicht beſaß und wenn auch kein einzelnes Pönitentiale nachweisbar iſt, auf das die verſchiedenen, angeblich dem P. R. entnommenen Excerpte zurückzuführen ſind. Waſſerſchleben hat demgemäß die abendländiſchen Bußordnungen in ſeiner Ausgabe (1851) folgendermaßen claſſificirt: 1) altbritiſche und iriſche, 2) angelſächſiſche, 3) fränkiſche, 4) ſpaniſche, 5) B. des 9. und 6) B. des 11. und der folgenden Jahrhunderte, und den Liber poen. ex scrinio Rom. ecclesiae assumptus als P. Pseudo — Rom. in die dritte Claſſe geſtellt.

In dem vorliegenden Werke finden wir eine andere Dispoſition. Der Verf. glaubt in dem Cod. Valicellanus E 15 ein Pönitentiale gefunden zu haben, deſſen Benützung in Rom wohl außer Zweifel ſtehe. Er theilt daher die Bußbücher in eine römiſche, angelſächſiſche und fränkiſche Gruppe ein, und fügt dazu die ſyſtematiſchen Sammlungen vom 9. bis 11. Jahrhundert ſowie von Gratian bis

Digitized by Google

zum Tridentinum. In der römiſchen Gruppe werden insbeſondere aufgeführt: 1) Poenit. Valicellanum I, 2) P. Valicell. II, 3) P. Casinense, 4) P. Arundel, 5) P. Romanum. Die Bußbücher der fränkiſchen Gruppe werden näherhin als Pönitentialien gemiſchten Inhaltes prädicirt.

Entſcheidend für die neue Eintheilung iſt natürlich die alte Frage, ob in der römiſchen Kirche ein Pönitentiale wirklich im Gebrauche war. Der Verf. glaubt die Frage hauptſächlich wegen des von ihm entdeckten Vallicell. I bejahen zu ſollen. Allein ſein Beweisverfahren hat mich nicht überzeugt. Zunächſt beweist der Codex als ſolcher nichts für den römiſchen Urſprung. In der Oration der Meſſe vom 11. Dec. (Depositio SS. Damasi papae) finden ſich allerdings die Worte qui in praesenti requiescit ecclesia von P. Damaſus gebraucht. Allein das beweist ſtreng genommen nur, daß die bezügliche Oration urſprünglich für die Kirche S. Lorenzo in Damaſo verfaßt wurde, nicht aber auch, daß der Codex hier in Gebrauch war, da die Worte durch einen Abſchreiber leicht beibehalten werden konnten, auch wenn deſſen Werk nicht gerade für jene Kirche beſtimmt war, und wir werden dieſer Erklärung den Vorzug geben müſſen, wenn wir in Betracht ziehen, daß der Inhalt des Pönitentiale entſchieden von Rom hinwegweist. Vor allem iſt über die im Ordo dem Pönitenten am Samstag, der in der römiſchen Kirche ein Faſttag iſt, geſtattete Sättigung keineswegs ſo leicht hinwegzukommen, wie S. 230 f. dargeſtellt wird. Indeſſen ſteht dieſes Moment keineswegs allein da. Der hyperkritiſchen Art und Weiſe, wie der Verf. eine Reihe von Kanonen, die zu ſeiner Theſe nicht paſſen, als ſpätere Zuſätze elimi-

Digitized by Google

nirt, wird kein beſonnener und erfahrener Kritiker beiſtimmen. Zudem iſt die Sache auch damit noch nicht abgethan. Der Inhalt des angeblich römiſchen Pönitentials ſtimmt in der Hauptſache ſo vollkommen mit anderen und namentlich den fränkiſchen Bußbüchern überein, daß ſein Urſprung kaum zweifelhaft ſein kann, und wenn der Verf. dieſen Punkt auch nur etwas mehr berückſichtigt hätte, würde er nicht bloß in Aufſtellung ſeiner Theſe behutſamer, ſondern auch in der Erklärung einzelner Kanones glücklicher geweſen ſein. Ich verweiſe zur Erhärtung des Geſagten nur auf Kanon I. Derſelbe ſteht bei Vinnian c. 23, Columban B c. 1, Cummean VI c. 12, Merseb. a. c. 1, Vindob. c. 1, Paris. c. 3, von dem ſ. g. P. Rom. I c. 1 gar nicht zu reden, theils ganz, theils abgekürzt, und da hier überall zugleich das clericus am Anfang zu finden iſt, ſo iſt klar, daß die „Menge von Gründen", womit der Verf. dieſes Wort eliminiren will, und ſelbſt das durchſchlagende poſitive Zeugniß, das er für ſeine Anſicht entdeckt zu haben glaubt, von höchſt zweifelhaftem Werthe iſt.

Weiter wird S. 168 für das Vorhandenſein eines römiſchen Pönitentials auf die Bitte der Bulgaren um ein Judicium poenitentiae und die entſprechende Antwort des P. Nikolaus I (Resp. ad consulta Bulg. c. 75) verwieſen, indem beide Acte bezeugen ſollen, daß man ſich in Rom bei Auflegung der Buße eines Pönitentialbuches zu bedienen pflegte, da jenes Verlangen den Zweck gehabt habe, den innigſten Anſchluß der bulgariſchen Landeskirche an die Praxis der römiſchen Kirche zu ermöglichen. Endlich wird an die Thatſache erinnert, daß von der Aachener Synode 802 unter den Kirchen- und Lehrbüchern

des Klerus das Pönitentialbuch aufgezählt wird, mit dem Bemerken, daß bei dem Streben dieſer Synode nach Herſtellung einer Conformität zwiſchen der fränkiſchen und römiſchen Kirche ſich daraus der gleiche Schluß ergebe wie aus der bulgariſchen Angelegenheit. Allein ein Beweis im eigentlichen Sinne iſt hier wiederum nicht anzutreffen. Das Judicium poenitentiae erklärt ſich, wie ſchon der erwähnte Anonymus (Mai l. c. p. 177) bemerkt hat, zur Genüge durch die Annahme einer Kanonenſammlung, ähnlich der Hadrian'ſchen, und wenn die gegen die Exiſtenz eines römiſchen Pönitentials ſprechenden Gründe in Betracht gezogen werden, muß es ſo verſtanden werden. Die fragliche Bemerkung der Aachener Synode aber hätte nur dann etwas, und bei der bekannten Zweideutigkeit des Wortes ſelbſt dann nicht viel zu beſagen, wenn nicht bloß von einem Poenitentiale, ſondern von einem P. Romanum die Rede wäre.

Mit dem Beweis für das Vorhandenſein eines römiſchen Pönitentialbuches wird natürlich auch die neue Claſſification der Bußbücher und was mit ihr zuſammenhängt hinfällig. Doch benimmt dieſer Umſtand dem Werke nicht ſeinen Werth. Ebenſo thut demſelben der Umſtand, daß in der Textespublication mehrfach etwas anderes geboten als verheißen wird, indem einfach der Waſſerſchleben'ſche Text zum Abdruck kommt, während eine neue Recenſion verſprochen wird, keinen weſentlichen Eintrag, wenn er gleich auf das Verfahren des Verf. kein beſonders günſtiges Licht wirft, da jener Text vom Verf. doch nicht eigentlich zu verbeſſern war. Auch die einzelnen Mängel in der die Geſchichte der Bußdisciplin und der Bußbücher behandelnden Einleitung fallen nicht

Digitized by Google

beſonders ins Gewicht. Das Werk behält bei dem Reichthum des in ihm gebotenen Materials ſeine Bedeutung und iſt der Beachtung der Leſer wohl zu empfehlen. —

Nachdem ich dem Buche habe Gerechtigkeit widerfahren laſſen, habe ich noch eine Bemerkung an den Verf. zu richten, und dieſe iſt eigentlich der Grund, warum ich das Werk auch in der Qu.Schr. zur Anzeige bringe. Da ich die Recenſion für die Lit. Rundſchau übernommen, ſo war die Beſprechung in dieſem Organ einem anderen zugedacht. Dem Verf. gab jene Recenſion zu einer Antikritik in Nro. 10 des Paſtoralblattes der Erzdiöceſe Köln Anlaß, und er ſucht darin die von mir gemachten Ausſtellungen [1]) als unbegründet zurückzuweiſen. Er führt meine Bemerkung über ſeine Textespublication auf Mißverſtändniß zurück und wirft mir vor, daß ich auf den Haupttheil ſeines Werkes nur oberflächlich eingegangen ſei.

Was nun meine Ausſtellung über den erſten Punkt anlangt, ſo kann der Leſer aus Nachſtehendem ſich ſelbſt ein Urtheil über ihr Recht oder Unrecht bilden. Die Publication des Theodor'ſchen Bußbuches leitet der Verf. S. 524 mit den Worten ein:

---

1) Ich beanſtandete u. a. den S. 51 ff. den Acten des 8. allg. Concils entnommenen Beweis für einen längeren Beſtand der Bußſtationen und die Ausdehnung dieſer Praxis von der morgenländiſchen auf die abendländiſche Kirche. Der Recenſent der Schrift in Zeitſchr. f. kath. Theol. 1884 S. 181 weiſt — mit mir — die Folgerung des Verf. in letzterer Beziehung ab, gibt ihm aber in dem erſten Punkte Recht. Ich bin einſtweilen mit jenem Eingeſtändniß zufrieden. Ich gebe ſogar der Hoffnung Raum, der Rec. werde, ſobald er einmal alle Momente in Erwägung zieht, welche gegen die Fortdauer der Bußſtationen über das Jahr 400 hinaus ſprechen, mir auch in dieſer Beziehung beiſtimmen, ſo unglaublich ihm auch bis jetzt meine Auffaſſung vorkommt.

Digitized by Google

Ich theile nunmehr den Wortlaut des ſ. g. Theodor'ſchen Beichtbuches nach Cod. Vindob. Nr. 2195 mit der Nummerirung der Capitel nach Waſſerſchleben mit.

Cod. Vindob. Nr. 2195 fol. 2:

Praefatio.

In nomine Domini incipit praefatio etc.

und er gibt damit *ſo deutlich als nur irgend möglich* zu verſtehen, daß ſein Text dem angeführten Codex entnommen ſei. Gleichwohl behauptet er in ſeiner Antikritik, er „theile das Buch eben nach Waſſerſchleben mit“. Er mag damit diejenigen täuſchen, die mit dem Sachverhalt nicht vertraut ſind. Diejenigen, welche ſeine Schrift kennen, wird die Behauptung nicht irre führen, und zwar um ſo weniger, als der Urſprung ſeines Verſehens ziemlich nahe liegt. Waſſerſchleben führte unter den zur Textesrecenſion benützten Handſchriften in erſter Linie den fraglichen Codex Vindob. auf, und dieſer Umſtand gereichte dem Verf. bei ſeinem Prunken mit archivaliſchen Forſchungen offenbar zum Falle. Er verſchmähte es zu bekennen, daß er den Text des Theodor'ſchen Bußbuches einfach nach Waſſerſchleben gebe. Er wollte ihn aus einer Handſchrift geſchöpft haben und nannte diejenige, welche bei Waſſerſchleben an erſter Stelle ſteht, ohne zu beachten, daß dieſe nicht die maßgebende war. Uebrigens unterliegt ſein Verfahren nicht bloß hier, ſondern auch bei anderen Stücken Bedenken. Ich will die Sache jetzt nicht weiter verfolgen. Aber ich verweiſe den Leſer, der ſich dafür intereſſirt, in Kürze auf das Verfahren bei Edition des Poenitentiale Romanum S. 470 ff., des P. Bedae S. 550 ff., des P. Egberti S. 565 ff., des P. Cummeani S. 602 ff.

Digitized by Google

Was den zweiten Punkt anlangt, ſo hätte ich auf die neue Claſſification der Bußbücher allerdings weiter eingehen können, und ich hätte es auch gethan, wenn ich die Leiſtung des Verf. hätte ſo hoch ſtellen können, als er ſelbſt thut, wenn ich nicht vielmehr der Anſicht geweſen wäre, die „neuen Wege auf dem Gebiete der Bußdisciplin“, die Sch. geebnet haben will, ſeien Irrwege. Ich hätte demſelben auch dann mehr Aufmerſamkeit ſchenken können, wenn ich gewillt geweſen wäre, dieſes Verdict auszuſprechen und zu begründen. Aber dieſes wollte ich gerade nicht thun, weil das Werk mir den Verf. als einen Mann erſcheinen ließ, der nicht vielen, auch noch ſo berechtigten, Widerſpruch zu ertragen im Stande iſt, und ſo beſchränkte ich mich in dieſem Theil auf eine einfache Berichterſtattung, dem Leſer das Urtheil überlaſſend. Mein Verfahren beruhte alſo auf Schonung gegen den Verf., und dieſe meine Zurückhaltung hätte um ſo eher Anerkennung finden dürfen, als Sch. ſelbſt nichts weniger als ſchonend und milde gegen andere iſt. S. 835 erlaubt er ſich einen geradezu unartigen Ausfall gegen Linſenmann, obwohl er ſich mit den Arbeiten desſelben noch ſo wenig vertraut machte, daß er nicht einmal ſeinen Namen richtig zu ſchreiben weiß.

Nachdem das Vorſtehende bereits geſetzt war, kam mir eine neue Antikritik des Verf. zu. Derſelbe ſetzt ſich in dem Archiv f. kath. K. R. 1884 I, 25—46 mit mir zum zweiten Mal auseinander, außerdem mit Profeſſor Duchesne in Paris, der ſeine Schrift im Bulletin critique 1883 Nr. 19 einer Beſprechung unterzog, ſowie mit ſeinem Recenſenten im Zarncke'ſchen Lit. Centralblatte 1883 Nr. 37. Bei der nächſten Gelegenheit wird Waſſer-

Digitized by Google

ſchleben eine Lection erhalten, der inzwiſchen ſich ebenfalls gegen des Verf. „Wahn in Betreff der Exiſtenz ſeiner römiſchen Bußbücher“ ausſprach (Theol. Litztg. 1883 Nr. 26). Die neue Arbeit gibt mir indeſſen keinen Anlaß, von dem Vorſtehenden etwas zu ſtreichen. Ich bleibe alſo vollauf bei meinem Urtheil. Hinzuzufügen wäre zur Erhärtung desſelben noch manches. Da aber der Verf. in ſeiner zweiten Antikritik wie in ſeiner erſten nur eine abſolute Rechthaberei bekundet und dabei aufs neue an den Tag legt, wie durchaus befangen er in ſeiner Anſchauung über das Verhältniß ſeines römiſchen Bußbuches zu den fränkiſchen Pönitentialien iſt; wie gebrechlich ſeine Kenntniß von wiſſenſchaftlicher Methode und von wiſſenſchaftlichem Beweisverfahren iſt; wie wenig er in Folge des ihm widerfahrenen Widerſpruches auch nur die gegneriſche Anſchauung zu erfaſſen vermag, da er mir ſonſt nicht S. 41 die Anſicht imputiren würde, die Bußſtation der Flentes habe überhaupt nicht exiſtirt, während ich doch nur ihr Vorhandenſein am Anfang des 4. Jahrhunderts in Abrede ziehe; wie fremd ihm endlich, um von anderem nicht zu reden, literariſcher Ton und Anſtand iſt, indem er mit Liebenswürdigkeiten, wie „leichtfertiges Streben, über mühevolle Arbeiten den Stab zu brechen“, um ſich wirft: ſo enthebt er mich der Pflicht, in weitere Discuſſion mit ihm zu treten.

Funk.

Digitized by Google

5.

1. **Aſſyrien und Babylonien** nach den neueſten Entdeckungen. Vor Dr. **Fr. Kaulen,** Profeſſor der Theologie zu Bonn. Zweite, erweiterte Auflage. Mit 49 Illuſtrationen, einer Inſchrifttafel und zwei Karten. Freiburg i. B., **Herderſche** Verlagshandlung. 1882. VIII und 222 S. 8.
2. **Ruinenfelder** der Umgegend von **Babylon** nach den von den Officieren der britiſchen Marine, Selby, Bewſher und Collingwood 1861—85 ausgeführten und 1871 zum Theil publicirten Aufnahmen. (Die Landſchaft öſtl. vom Tigris und nördlich von Bagdad nach den Recognoscirungen von J. F. Jones 1846—50). Reduction und Transcription redigirt von **H. Kiepert.** Berlin, Verlag von Dietrich Reimer. 1883. Eine Karte in Imper. fol. Maßſtab: 1 zu 500,000, mit fünffacher Colorirung. Dazu im nämlichen Verlag: Begleitworte zur Karte u. ſ. w 28 S. 8.
3. **Ueber Keilinſchriften** von Dr. Karl **Bezold.** Berlin, Habel. 1883.
4. Zeitſchrift für Keilſchriftforſchung und verwandte Gebiete, unter Mitwirkung verſchiedner Gelehrter herausgegeben von Karl **Bezold** und Fritz **Hommel** in München, 1. Heft 1884, Leipzig, Otto Schulze.

Von einer der folgenreichſten Entdeckungen für die älteſte Menſchheitsgeſchichte und der dieſelbe in immer zahlreichern Commentaren und Bearbeitungen begleitenden Literatur gibt das in ſtark erweiterter Ausgabe wiedererſchienene Buch Kaulens ausführliche und gewiſſenhafte Kunde. Was bis vor Kurzem über die früheſte Geſchichte der beiden uralten Euphrat-Tigrisreiche auch in den beſſern Geſchichtsbüchern zu leſen war, beſchränkte ſich auf wenige Angaben der altteſtam. Bibel, die erſt für die ſpätere

Digitized by Google

Geſchichte Babyloniens und Aſſyriens mittheilſamer wird, auf Fragmente des Chaldäers Beroſus und verſtreute karge Nachrichten griechiſcher und lateiniſcher Hiſtoriographen. Die Zeiten vom neunten Jahrhundert aufwärts aber für die beiden doch uralten Reiche waren ſo gut wie unbekannt und ſchienen in keiner Weiſe mehr aufgehellt werden zu können. Denn war auch der Schlüſſel zu den Hieroglyphen Aegyptens gefunden, und hatten ſich ſeit bald zwei Menſchenaltern ungeahnt reiche Aufſchlüſſe in Folge deſſen über das politiſche und Culturleben des alten Nillandes ſeit jedenfalls drei Jahrtauſenden vor Chr. ergeben, ſo hatte die Wiſſenſchaft es hier mit einer Menge von aus alten Zeiten aufrecht gebliebenen Denkmalen zu thun, deren Zauberſchrift und Sprache ſie endlich zu löſen ſich vermeſſen konnte, während jenes große Doppelreich Vorderaſiens, das ſo lange die alte Welt mit dem Glanz ſeines Namens, aber auch mit den furchtbaren Gewaltthaten ſeiner Herrſchaft erfüllt hatte, ewigem Tod anheimgeſunken ſchien. Aber zu den natürlichen Wundern unſres Zeitalters ſollte ſich nach dem Willen einer allweiſen leitenden Vorſehung, die nur falſche Propheten der Begünſtigung eines Quietismus des menſchlichen Geiſtes bezichtigen, das der wiſſenſchaftlichen Wiedererweckung einer ſeit dritthalb Jahrtauſenden und darüber erſtorbenen bedeutenden Culturwelt geſellen, und Ninive, bald auch das noch ältere Babylon wenigſtens zum Theile vorerſt, und noch Größeres für die Zukunft verheißend, ihre Wiedererſtehung feiern. Wie dieß ſeit vier Jahrzehnten bis in die Gegenwart einſtweils geſchehen, ſchildert uns das dritte bis fünfte Kap. des Buchs (S. 19—100), theilweiſe nicht ohne gerechte Ergriffenheit und Begeiſterung

Digitized by Google

für Geſchick, Muth, rieſige Arbeitskraft und Opferfähigkeit der im Dienſte der großen Sache voll unüberwindlich ſcheinender Schwierigkeiten geſtandenen Männer, wie Botta, Place, Layard, Rawlinſon, Loftus, G. Smith, Raſſam. Es iſt dabei nicht außer Acht gelaſſen, daß unſer Landsmann Julius Mohl, damals Secretär der aſiatiſchen Geſellſchaft in Paris (aber noch nicht Profeſſor des Perſiſchen, wie es S. 20 heißt), nach Beſichtigung der vom engliſchen Reſidenten Rich zu Bagdad, bei Hillah auf dem Terrain des alten Babylon und bei Moſul gefundenen und an das britiſche Muſeum eingeſandten dürftigen Reſte mit Terrainkarten, zuerſt von der Ahnung beſchlichen wurde, es möchten auf den Fundſtätten daſelbſt noch ungleich größere Entdeckungen namentlich an Inſchriften zu machen ſein. Denn eben hatte man die ſchon bald nach Mitte vorigen Jahrhunderts durch Karſten Niebuhr abſchriftlich nach Europa verbrachten hiſtoriſchen Keilinſchriften von Perſepolis in der Hauptſache entziffert, was das Intereſſe an den neuen Inſchriftfunden nicht wenig ſteigerte. Dieß bewog Mohl, dem 1842 von der franzöſiſchen Regierung als Conſularagent nach Moſul geſandten ſehr tüchtigen und energiſchen Italiener Botta dringendſt ans Herz zu legen, die Ruinenhügel Moſul gegenüber zu unterſuchen und den erhofften Befund ſich anzueignen. Dieß wirkte und gab unbeſtritten den Anſtoß zu den Entdeckungsarbeiten, die Botta alsbald nach ſeiner Ankunft in Moſul in Angriff nahm. Anfangs Moſul gegenüber weniger glücklich verlegte er den Grabort weiter nördlich an den Hügel, auf dem Chorſabad ſteht, der ſich bald als künſtliche Platform, Trägerin eines großartigen Palaſtbaues erwies. Man hatte den Bau König Sargons (Jeſ. 20, 1; reg.

Digitized by Google

von 722—705), des Eroberers Samariens gefunden. Das Erſtaunen des reichbelohnten Finders war groß. Die Wände des kunſtgerecht aufgeführten Rieſenbau's von Alabaſterplatten gebildet, mit Darſtellungen in erhabener Arbeit überdeckt, der Fußboden mit einer Menge Inſchriftziegel, im Schutt mancherlei Geräthe der alten Palaſtbewohner, Prachtgemächer, von wo aus vor dritthalbtauſend Jahren ein großer Theil der damaligen Welt regiert wurde. Unter den Abbildungen die ſtramme, furchterregende Geſtalt des Großkönigs auf dem Thron oder Streitwagen, mit den Vaſallen, ſeine Kriegsthaten, Jagden, Gaſtmahle, religiöſe und politiſche Huldigungen, Götter und deren Prieſter, Erſtürmung einer Feſtung, grauſame Beſtrafungen durch Aſſyrier, alles höchſt anſchaulich, lebendig. Ninive war wiedergefunden. Gerade dieſer Palaſt war architektoniſch der wichtigſte, deſſen Unterſuchung Bottas Nachfolger, der Architekt Place 1851—55 zu Ende führte. Es ergaben ſich noch eine Menge von Eiſengeräthen im beſten Zuſtand, Elfenbeinſchnitzereien, feine Metallarbeiten und Thongefäße. In ſorgfältig geſchütztem Raum war eine größere Anzahl noch erhaltener Thonkrüge von etwa zwei Fuß Höhe, unten kegelförmig zugeſpitzt, zu deren Aufſtellung eine Doppelreihe von Steinſchwellen mit Aushöhlungen an den Wänden umherlief. Ein braunrother Ueberzug innerhalb der Krüge galt zuerſt als Glaſur: Regen aber weichte die Glanzmaſſe raſch auf, und es verbreitete ſich ſo intenſiver Hefegeruch, daß man zweifellos darin die Reſte dritthalbtauſendjährigen Rothweins erkennen mußte. Beſchreibung und Grundriß des Palaſtes nach Place's ſorgfältigen Aufnahmen (S. 39 ff.) ſetzen in Erſtaunen durch

Digitized by Google

den Grundgedanken, wonach auf weitgeſtrecktem Hügel ein Palaſt und eine Stadt zu einem organiſchen Ganzen verbunden, aus einem einzigen Plan entſprungen ſind, durch die grandioſe Dispoſition, die wohldurchdachte, faſt überreiche Gliederung und die Sauberkeit der Ausführung. Die Bodenfläche des einſtöckigen, aber nichts deſtoweniger entſprechend hohen und vornehm gewölbten Palaſtes beträgt 40 Morgen. Derſelbe hatte als vierten Hauptbeſtandtheil im Nordweſten ein noch ziemlich erhaltenes Obſervatorium, eine terraſſirte Pyramide von 40 Met. Quadrat in der Grundfläche und der gleichen Höhe.

Unter den reichen Funden der Folgezeit, in welcher nun ganz vorzüglich die Engländer mit nicht minder bedeutenden materiellen als geiſtigen Mitteln eintraten und das britiſche Muſeum zu London mit aſſyriſchen Alterthümern jeder Art, Inſchriften und Zeichnungen füllten, ſei nur noch der folgenreichſten Entdeckung gedacht, die die gelehrte Welt Auſtin Henry Layard verdankt. Er fand in mehreren Zimmern des Palaſtes zu Kujundſchik, der urſprünglichen Ausgrabungsſtätte Bottas, fußhoch geſchichtete, beſchriebene Täfelchen zu tauſenden, aus feinem Thon gefertigt, von einem bis 10 Zoll im Geviert und halbzoll dick. In weichem Zuſtand mit feinem, vorne dreikantig zugeſpiztem Griffel beſchrieben waren ſie im Feuer gehärtet worden. Die Keilſchrift auf ihnen kann bei ihrer äußerſten Kleinheit und Feinheit oft nur mittelſt der Loupe geleſen werden. Sie gehörten zu einer wohl aſſortirten und ſyſtematiſirten Bibliothek des Großkönigs Aſſurbanipal, Nachfolgers des Aſarhaddon (666—626 v. Chr.), bieten aber jezt in London in Folge des deſolaten Zuſtandes, in dem ſie ſchon zum Theil vorgefunden

Digitized by Google

und in welchen ſie durch ſorgloſe Verpackung noch mehr gebracht worden waren, für Sortirung und Entzifferung die größten Schwierigkeiten, die nur erſt zum Theil überwunden ſind. Auch ſo ſchon erwies ſich aber die thönerne Bibliothek mit ihren vieltauſend Theilen als ein Schatz hohen Werthes in geſchichtlichen Urkunden, Briefen und Aktenſtücken, chronologiſchen Liſten, kalendariſchen Berichten, aſtronomiſchen Beobachtungen, Liedern, Gedichten religiöſen und epiſchen, auch lyriſchen Gehaltes und nicht minder zahlreichen als wichtigen Syllabaren und lexikographiſchen Arbeiten, in welchen durch aſſyriſche Sprache und Schrift eine noch ältere (Sprache und) Schrift, welcher die aſſyriſche ſelbſt erſt entlehnt iſt, erläutert wird. Der junge George Smith, dem ſeine Begeiſterung für Entzifferung und Vervollſtändigung dieſer aſſyriſchen Bibliothek ſchon 1876 das Leben koſtete, hat zuerſt lebhafteres Intereſſe für dieſelbe durch ein 1872 daraus veröffentlichtes, aus Babylon ſtammendes Bruchſtück über die Sintflut erweckt, das mit der bibliſchen Darſtellung manche frappante Aehnlichkeit hat. Auf die Entdeckungen auf babyloniſchem Boden (S. 74—100) kann nur verwieſen werden, mit der Bemerkung, daß auch hier in jüngſter Zeit durch den in engliſchem Auftrag thätigen, intelligenten Armenier Raſſam auf Tell Abu Hubba, einer quadratiſch angelegten Ruinenmaſſe von 5 km im Umfang, welche mit ihren Ecken nach den Himmelsgegenden orientirt iſt und ſich als das uralte Sippara inſchriftlich erwies (A. T. Sepharvaïm: die beiden Buchſtädte 4 Kön. 17, 24. 31, da auf ein zweites Sippara nicht weit davon die Ruinenſtätte Deir hinweiſt), in einem der Nebenräume des Tempels ein Gewölbe bloß gelegt

Digitized by Google

wurde, in welchem gegen 10000 beſchriebene Thontafeln wohlgeordnet nebeneinander lagen. Man darf keinen Anſtand nehmen, wenn auch dieſe Sammlung nicht ſchon 2000 Jahre vor Chr. angelegt worden, wie die erſte Finderfreude vermuthete, ihr immerhin ein ſehr hohes Alter zuzuſchreiben und mit dem Verf. für älteſte Geſchichte, für Religion und altteſtam. Tradition neue Aufklärung und Beſtätigung zu erwarten. Aber nicht ohne Wehmuth füge ich bei: qui vivra, verra. Denn vor Ablauf von Jahrzehnten können ſolche Schätze nicht bewältigt werden. (Abgeſehn von dieſer älteſten Sammlung ſteinerner Urkunden, denen ſich ohne Zweifel noch eine große Zahl ähnlicher anſchließen wird, und von den Abſchriften der größern Stein- und Felſeninſchriften, iſt die Thontafelſammlung allein des britiſchen Muſeums mit Nummern verſehen in 5 großen Sälen untergebracht, 1882 auf mindeſtens 15000 Stücke geſchätzt, und mindeſt ebenſoviel birgt die Londoner Sammlung an noch nicht numerirten Stücken. Pezold S. 6). Davon kann ein kurzer Rückblick auf die Geſchichte der Keilſchriftenentzifferung überzeugen, der noch folgen möge.

Die jetzt in nahezu allen weſentlichen Stücken gelungene (H. Verf. ſpricht ſich etwas weniger reſervirt aus) Entzifferung der Keilinſchriften iſt unbeſtritten ein hoher Ruhmestitel menſchlicher Denkkraft, an welchem ſie, wenn man minder ernſte, ganz mißlungene und in den Elementen erſtickte Verſuche außer Anſatz läßt, nunmehr volle 80 Jahre gearbeitet hat. Es geſchah nicht ohne längere Stadien von Ermattung, wo der Schein der Unlösbarkeit des überaus ſchwierigen Problems wieder von demſelben abſchreckte, bis es zuletzt durch einen neuen Anlauf

Digitized by Google

vereinter, zum Theil eminenter Kräfte, wie des ält. Burnouf, Laſſen, Hinks, Rawlinſon, Oppert und A. bezwungen wurde. Keilſchriftzeichen lernte man zuerſt an den Trümmern von Perſepolis kennen, und ſchon Pietro d. Valle (1621) meinte richtig, die ſeltſame Schrift müſſe von links nach rechts geleſen werden. Zuerſt veröffentlichte Chardin in ſeiner perſiſchen Reiſebeſchreibung 1674 davon eine vollſtändige Inſchrift, aber es verſtrich noch nahezu ein Jahrhundert, ehe man über den Augenſchein hinauskam, daß dieſelbe aus Keil (oder Pfeil, engl. wedge shaped oder arrowheaded characters) und Winkelhaken beſtand, aus denen durch Wiederholung, Neben- und Uebereinanderſtellung und Kreuzung zahlreiche, oft ſehr complicirte Gruppen gebildet wurden. Erſt K. Niebuhr (ſ. 1765) vermochte zu zeigen, daß aus jenen Elementen drei ganz verſchiedene Schriftſyſteme gebildet, daß die Zeichen derſelben nirgends miteinander vermiſcht ſind, die drei Schriftarten ſtets zuſammen vorkommen und ſich durch die Zahl und Manchfaltigkeit der einzelnen Charaktere unterſcheiden. Die einfachſte Art hatte ſtets den vorderſten Platz und beſteht aus etwa 40 Gruppen oder Zeichen, was ebenfalls ſchon Niebuhr beſtimmt hatte, während das zweite Schriftſyſtem gegen 100, das letzte, dritte, complicirteſte, mindeſtens 400 verſchiedene Keilgruppen aufzuweiſen hat. Nun ergab ſich bald, daß in den drei Schriftarten drei verſchiedene Sprachen ausgedrückt waren, die aber den nämlichen Text wiedergaben, und ſpäter, daß das Alter der drei Syſteme im umgekehrten Verhältniß zu ihrer Reihenfolge ſtand, das complicirteſte das älteſte, das einfachſte das jüngſte war. Aber auch mit der weitern Erkenntniß Tychſens in Roſtock (1798),

Digitized by Google

daß in der jüngſten Schriftgattung der ſchräg liegende Keil nach Zwiſchenräumen wiederkehrte, welche höchſtens durch zehn Zeichen ausgefüllt waren, und den Worttheiler darſtellte, war nur ein kleiner Schritt vorwärts gethan, den Münter in Kopenhagen dahin erweiterte (1802), daß er die erſte perſepolitaniſche Keilſchriftart für eine alphabetiſche, die zweite für eine Sylbenſchrift, die dritte für eine Begriffs- oder Wortſchrift (Ideogramme) erklären, die Wiederkehr derſelben Zeichengruppe als Wiederkehr derſelben Begriffe oder Worte und die Charaktere für a und b beſtimmen konnte. Das Ei des Columbus fand nun noch im ſelben Jahr G. F. Grotefend. Er ſprach zum erſtenmal in einer Abhandlung vor der Göttinger Gel. Geſellſchaft aus, daß die einfachſte Gattung, weil ſie überall den erſten Platz einnehme, die Sprache der herrſchenden Dynaſtie, die altperſiſche, darſtelle und die über den Bildern perſiſcher Könige ſtehenden Inſchriften deren Titulaturen enthalten, welche die der Achämeniden ſein müßten, da von ihnen die Paläſte zu Perſepolis erbaut worden. Die Analogie der Inſchriften der ſpätern Saſſanidenkönige, welche Silv. de Sacy überſetzt hatte, und in ihnen der Titel malcan malca (König der Könige) brachte ihn zu der ganz richtigen Annahme, daß die öfters wiederholte zweimalige Verbindung derſelben Lautgruppe: „König der Könige„ bedeuten müſſe. Daſſelbe Wort fand ſich ferner in Verbindung mit einem andern in beiden von Grot. zur Prüfung gewählten Inſchriften vor, und er vermuthete wieder richtig die auch bei den Saſſaniden übliche Titulatur: „großer König“ darunter. Er konnte aber die drei richtig gefundenen Wörter weder leſen noch erklären. Wieder nach Analogie jener ſpätern

Digitized by Google

Inſchriften mußte ihm das vor dem Titel ſtehende Wort den Eigennamen eines Königs ausdrücken. Da ſich in den beiden Inſchriften je eine andre Keilgruppe vor dem Titel fand, ſo mußten es zwei verſchiedene Könige ſein. Der Königsname am Anfang der einen Inſchrift erſcheint auf der andern mit andrer Endung; dort ſomit, ſchloß Grot. weiter, als Nominativ, hier als Genitiv und Vater eines Königs, da dieſem auch der Königstitel beigeſezt iſt, und ein weiteres Wort, das „Sohn" bedeuten mußte. Vor demſelben war ein andres, das nicht König bedeutete, woraus Grot. wieder muthmaßte, daß er im Beſitz dreier Namen ſei, Großvater, Vater, Enkel, ſowie daß der Vater eine Dynaſtie gegründet, ohne daß er ſelbſt königlichen Geſchlechtes war. Alles paßte völlig genau auf die drei Namen Hyſtaspes, Darius, Xerxes, und die 7 erſten Zeichen der erſten Inſchrift mußten den Namen Darius darſtellen, und lauten wirklich, wie ſich ſpäter fand, Darajawus. Zuletzt gewann der geniale Scharfſinn des Mannes zu den aus den Eigennamen richtig eruirten Zeichen noch die weitern für den altperſiſchen Namen des Ormuzd. Weniger glücklich war Grot. ſpäter bei ſeinen Verſuchen, die dritte Schriftgattung zu entziffern. Anerkennung in der Heimath fand der Mann, der nicht Fachgelehrter war, keineswegs für ſeine Abhandlung unvergänglichen Werthes und Erfolges: die gelehrte Geſellſchaft ließ ſie nicht einmal drucken. Um ſo mehr intereſſirten ſich andre Gelehrte in Deutſchland und Frankreich dafür. Aber erſt Eug. Burnouf, dem Bahnbrecher für die Erforſchung der buddhiſtiſchen Quellen, gelang es 1836, den Zeichen für die perſiſche Keilſchrift faſt ſämmtlich ihren Buchſtabenwerth zuzuweiſen, und Laſſen fand, durch das indiſche

Digitized by Google

Alphabet auf dieſe Fährte geführt, daß der Vokal a nur initial, in der Mitte nur vor h und vor andern Vokalen, durch ein Schriftzeichen ausgedrückt wird, ſonſt aber den Conſonanten inhärirt. Unterdeß mehrte ſich das Material der Inſchriften, damit auch der Fortſchritt der Entzifferung, die für die altperſiſchen Keilſchriftdenkmäler nunmehr als abgeſchloſſen betrachtet werden darf. — Man hatte aber noch die zwei weitern, oben beſprochenen Schriftſyſteme vor ſich, die zwei zur Zeit der Achämeniden in Perſien ebenfalls geſprochene Hauptidiome enthalten mußten. Die zweite, in der mittlern Inſchriftencolumne ſtehende Sprache ergab ſich als eine dem Türkiſch-Tatariſchen verwandte, die medo-ſcythiſche, deren genauere Kenntniß noch im Rückſtand iſt. In der dritten aber erkannte man eine ſemitiſche, die dem Hebräiſchen und den andern ſemitiſchen Idiomen näher verwandte b a b y l o n i ſ ch - a ſ ſ y r i ſ ch e Sprache, deren Literatur ſeither zu der großen Menge von Inſchriften des verſchiedenſten Inhaltes angewachſen iſt. Mit der außergewöhlich complicirten Schrift hatte man aber hier wieder neue, große Noth. Man fand in ihr allmählig ein umfaſſendes Alphabet von Zeichen für einfache Silben wie ba, bi u. ſ. w., mehrere hundert Zeichen für zuſammengeſetzte wie tar, ris, und da faſt jedes Zeichen zum Ausdruck von mehreren Lautwerthen gebraucht werden kann, ſo beſizt es oft bis ſechs verſchiedene Silbenwerthe. Dieß conſtituirt den polyphonen Charakter der Schrift, mit welchem der ideographiſche, wornach ein ſolches Zeichen zugleich auch verſchiedene Begriffe je nach dem Context der Stelle ausdrücken kann, enge verbunden iſt. Dazu ſind noch manche Zeichen, ganz wie in der ägyptiſchen Hieroglyphenſchrift,

Digitized by Google

als ſ. g. Determinative, ſtumme Deutezeichen gebraucht, welche, ohne ausgeſprochen zu werden, vor beſtimmten Begriffskategorien geſetzt werden können, um dieſelben ſogleich als ſolche deutlich zu machen. Dieſe Schrift in ihrer unbegreiflich ſcheinenden Häufung von Schwierigkeiten und förmlichen Flucht vor jeder Vereinfachung der Ausdrucksweiſe erklärt ſich aus ihrem Urſprung und ihrer geſchichtlichen Entwicklung. Sie gehörte gar nicht den ſemitiſchen Babyloniern und Aſſyriern, ſondern iſt von ihnen entlehnt und, ſo gut es gehen mochte, ihrer Sprache angepaßt. Urſprünglich wie die ägyptiſche und chineſiſche eine Bilderſchrift, gehörte ſie den noch ältern turaniſchen Bewohnern Meſopotamiens, den Akkadern und Sumeriern, und kam von dieſem uralten Culturvolke, von dem die Geneſis noch Namenstrümmer hat, zu den wahrſcheinlich noch gegen Ende des vierten Jahrtauſends vor Chr. einwandernden Babyloniern, bei welchen ſie ſich mehr und mehr bis zur Curſivſchrift umbildete. Denn von „Vereinfachung“ zu ſolcher kann nur ſehr uneigentlich geredet werden, da ſie fürs Verſtändniß immer verwickelter geworden iſt. Auffallende Aehnlichkeit aber zeigen noch die bis jetzt älteſten babyloniſchen Schriftdenkmale, wie ſie aus dem dritten Jahrtauſend vor Chr. ſtammen (ſ. S. 124 Abbildungen davon nach Loftus aus Warka, dem bibliſchen Erech Gen. 10, 10, ſüdöſtlich von Babylon, am Euphrat), mit den urſprünglichen chineſiſchen Hieroglyphen, deren etwaige Übertragung auf das ſtammverwandte turaniſche Volk die Einwanderung des letzteren von Nordoſten her nach Meſopotamien weit wahrſcheinlicher macht, als die von Bezold a. O. S. 11 angenommene der Babylonier von ebendorther, die doch eher der

Digitized by Google

allgemeinen Ausſtrömung ſemitiſcher Völker von Arabien und dem rothen Meer her angehört haben. Bezold ſetzt auch ebendort die Chaldäer mit jenem turaniſchen Urvolk der Sumerier oder Akkadier identiſch. Sonſt gelten die Chaldäer durchweg für Semiten, die etwa in früheſte Berührung mit den Turaniern Südbabyloniens gekommen ſein mögen. Doch iſt ihr Verhältniß zu den Babyloniern und Aſſyrern noch unklar und nur das ſicher, daß ſie nicht eine ſpätere Colonie aus dem aſſyriſchen Norden, ſondern eine ſehr frühe Zuwanderung im Süden ſind und ſchon ſeit Anfang des 9. Jahrhunderts auf aſſyriſchen Urkunden erſcheinen. Die Schrift war alſo urſprünglich nicht für eine ſemitiſche, ſondern für eine turaniſche Sprache geſchaffen; und konnte in dieſer ein und daſſelbe Schriftbild zum Ausdruck mehrerer Wörter verwandter Bedeutung dienen, ſo drückten die ſemitiſchen Babylonier bei Herübernahme deſſelben Zeichens für dieſelben Begriffe dieſe natürlich in ihren ſemitiſchen Worten aus, ganz wie die Abendländer die arabiſchen Ziffern aufgenommen, aber nun dieſelben in ihren verſchiedenen Sprachen ausdrücken. Aber für viele ſemitiſche Wörter, wie Fürwörter, Verbalbildungen, auch für Nomina hatte jene einfach agglutinirende ſumeriſche Sprache keine eigenen Zeichen, weshalb nun die Aſſyro-Babylonier auch umgekehrt die turaniſchen Lautzeichen mechaniſch, d. h. ohne Berückſichtigung ihrer urſprünglichen Bedeutung, verwandten. So gebrauchten ſie z. B. das Zeichen für an = Himmel im Sumeriſchen, ſo oft ſie in einem beliebigen ſemitiſchen Wort die S i l b e an ſchreiben wollten, und bildeten dadurch eine Silbenſchrift neben der Begriffs- oder Wortſchrift aus; und da ein und daſſelbe ſumeriſche

Digitized by Google

Zeichen mehrere verwandte Begriffe ausdrücken konnte, nahmen die Aſſyrer alle dieſe ebenſo mechaniſch in ihren Lautwerthen in ihre Sprache herüber und ſchrieben ſo willkührlich ihre Worte bald ganz in mechaniſcher Silbenſchrift, was das Gewöhnliche war, bald gemiſcht in Wort und Silbenſchrift, bald bloß ideogrammatiſch in Wortſchrift. Dieß führte in den Anfängen der Entzifferung natürlich zu einer Menge von Unſicherheiten und Irrungen, ſchreckte überhaupt ab und verdächtigte das ganze Unternehmen der Entzifferung; und wenn ſchon im Buch Daniel die gerufenen Magier die bekannte Geiſterſchrift des Mene Tekel an der Wand während des Gelages Belſchazars in Babel nicht leſen konnten, ſo mag ſie eine ſolche beſonders complicirte Vexierſchrift geweſen ſein, zu deren Löſung dem Propheten die genaue Kenntniß chaldäiſcher Sprache und Wiſſenſchaft ſchon die richtigen natürlichen Hilfsmittel bot (Dan. 1, 4. 5, 5 ff.). Indeß gebrach es nicht an Hilfsmitteln für das Verſtändniß auch dieſer Keilſchrift und ihrer Sprache. Die bekannt gewordene altperſiſche Sprache gab in den dreiſprachigen Achämenideninſchriften häufig den Sinn des correſpondirenden aſſyriſchen Wortes an die Hand, Ähnliches leiſten aſſyriſche Parallelinſchriften durch Synonyma, und die verwandten ſemitiſchen Dialekte, vor allem das Hebräiſche und Aramäiſche. Aber ſchon in Aſſyrien ſelbſt erkannte man das Bedürfniß, die fremdüberkommene Schrift zu erläutern, und befriedigte daſſelbe durch die grammatiſch-lexikographiſchen Thontafeln, die Layard zahlreich in der Bibliothek Aſſurbanipals fand. Ein großer Theil des Gedanken- und Culturkreiſes jenes nicht- und vorſemitiſchen uralten Culturvolkes kam mit ſeiner Schrift zu den eingewanderten Babyl.-Aſſyrern, deren Gelehrte (wohl ſchon

Digitized by Google

frühe Chaldäer κ. ε. genannt) die alte turaniſche Sprache und Literatur erlernten, ſemitiſche Ueberſetzungen derſelben ſammt grammatiſchen und lexikaliſchen Hilfsmitteln ſchufen, Verzeichniſſe der turaniſchen Schriftzeichen, gewöhnlich aus drei Columnen beſtehend, wo in der mittlern das zu erklärende alte Schriftzeichen, links deſſen turaniſcher Lautwerth, rechts ſein ſemitiſch-aſſyriſcher Sinnwerth ſteht. Dieſe Sylben und Wörterverzeichniſſe und grammatiſchen Beiſpiele ſind auch zur Stunde der unentbehrliche Schlüſſel, der geheimnißvollen turaniſch-ſumeriſchen Sprache endlich näher zu kommen. Iſt nun auch noch vieles Einzelne unklar, manches ſchon Gewonnene der Verbeſſerung fähig, ſo muß eben auch die neue Wiſſenſchaft das dies diem docet in Anſpruch nehmen und iſt jedenfalls auf dem richtigen Wege, mit der ägyptiſchen Hieroglyphenentzifferung, welcher längſt Niemand mehr feſten Grund und ſichern Aufbau beſtreitet, bald gleichen Schritt zu halten. Mit Rückſicht darauf und vor allem, weil geſicherte Aufſchlüſſe aus der Geſchichte jener alten Culturländer ſchon bisher den altteſtamentlichen Studien reichlichen Gewinn brachten, worauf auch mehrfach von Kaulen verwieſen wird, und noch größerer daraus zu erhoffen iſt, hat man dem Eingangs angeführten Unternehmen einer Zeitſchrift für Keilſchriftforſchung, zu dem ſich deutſche, franzöſiſche und engliſche Gelehrte vereinten, guten Fortgang zu wünſchen. Möge ein gutes Omen ſein, daß an der Spitze Arbeiten der bewährteſten Fachmänner ſtehen, von Schrader über Ziſchlaute im Bab. Aſſyr., von Sayce: origin of the Persian cuneiform alphabet. Denſelben reiht ſich eine Abhandlung Hommels über altbayloniſche Chronologie an, die einſtweilen in etwas Schwindel erregende Zeithöhe hinaufführt.

Digitized by Google

Kaulen ſchließt mit einer Ueberſicht und Proben der babyloniſch-aſſyriſchen Literatur und mit allgemeinern Ergebniſſen, welche die Bedeutung der neuen Wiſſenſchaft ins Licht ſetzen. Wir empfehlen das Buch aufmerkſamen Leſern, die nicht unbelehrt und unbefriedigt davon bleiben werden, und erinnern noch an Einiges, was uns aufgefallen iſt. S. 1 heißt das isr. Nordreich die neue Hälfte des auserwählten Volkes. S. 3 iſt der Untergang Ninive's mit 625 doch wohl gegen 2 Dezenn. zu früh angeſetzt. S. 5 eher purat und Bingöl zu leſen, und Meerbuſen ſt. — boden; S. 36 engl. Fund ſt. found, auch S. 75; S. 129 u. iſt Armenien ſt. Aſſyr. zu l.; S. 133 iſt u. 1830 falſch; S. 187 das Jahr 852 für Salman. II unrichtig. Die Anſicht, daß nach Sargon Könige von Samarien noch erwähnt werden, iſt unrichtig, vgl. Schrader, Keilinſchr. u. A. T. 2. A. S. 192 und 291. S. 203 Menachem ſt. Manaſſe. Phul als babyl. Zwiſchenkönig iſt doch wohl nicht haltbar.

Die Karte der Ruinenfelder von Babylon mit den Begleitworten von Kiepert iſt für ein genaueres Studium der in Betracht kommenden Lokalitäten enſchieden förderlich. Kaulen hat für Babylon und Umgegend natürlich kleinere Maßſtäbe. Kiepert gibt den Lauf des Tigris von Tekrit an zwiſchen 35. und 34. Grad bis weit über Bagdad herab, wo er ſich dem Euphrat am meiſten annähert, mit Nebenflüſſen und den alten Canalabzweigungen, ſo weit ſie ſich noch verfolgen laſſen, desgleichen den Euphratlauf, ſammt künſtlichen Hügeln (Tells), moslemiſchen Heiligengräbern und Beduinenſtämmen, und macht das Zwiſchen- und Nebenland nach ſeinen Abtheilungen von Sand- Weideland- Ackerlandflächen und Gebüſch, ſowie Dattelpalmoaſen durch verſchiedene Färbung anſchau-

Digitized by Google

ſchaulich. Dazu kommt in gleicher Veranſchaulichung eine Spezialkarte von den Ruinen Babylons und der Umgebung, der Ruinengruppe von Borſippa mit Birs Nimrud, „der erhabenſten und urälteſten Ruine des Erdballs“ (Ritter), Opperts Verſuch einer Herſtellung des alten Stadtplans von Babylon, mit der Dura-Ebene, die noch das Piedeſtal einer Coloſſalſtatue, wohl der nach B. Daniel von Nebukadnezar errichteten, zeigen ſoll. Die Begleitworte orientiren über den neueſten Stand der geographiſchen und topographiſchen Forſchungen und die damit verknüpften, faſt und auf längere Zeit geradezu, unüberwindlichen Schwierigkeiten in meilenweitem und perniciöſem Sumpfwüſtenland. Die Worte ſtützen ſich durchweg auf Reiseſkizzen von Engländern, welche dort ſeit einem halben Jahrhundert die aufreibendſten Pionierdienſte verſehen.

Himpel.

6.

Biſchof **Viktors von Vita** Geſchichte der Glaubensverfolgung im Lande Afrika, überſetzt von **Dr. M. Zink**, k. Gymnaſialprofeſſor. Bamberg 1883. XI, 90 S. 8.

Die Historia persecutionis Afric. provinciae des B. Victor von Vita iſt eine der wichtigſten Quellen für die Geſchichte der vandaliſchen Katholikenverfolgung. Beſonders werthvoll iſt das zweite und dritte Buch (nach der neueren Eintheilung; nach der früheren BB. II—V), wo der Verf. die Ereigniſſe ſeiner Zeit, der Regierung Hunerich's, erzählt, vielfach als Augenzeuge ſpricht und bedeutſame Documente mittheilt, das Glaubensbekenntniß der auf den 1. Febr. 484 zu einer Conferenz mit den Arianern nach Carthago berufenen katholiſchen Bi-

Digitized by Google

ſchöfe und das Verfolgungsedict Hunerich's, während er für das erſte Buch, die Zeit Geiſerich's, auf anderweitige Berichte angewieſen war. Es war daher mit Freuden zu begrüßen, daß die Schrift unlängſt in einer dem heutigen Standpunkt der Kritik entſprechenden Weiſe edirt wurde, zunächſt durch Halm für die Monum. Germ. hist. (Auctor. antiquiss. t. III p. I 1879), ſpäter durch Petſchenig für das Wiener Corpus Script. eccl. lat. (t. VII 1882). Bei der Bedeutſamkeit der Schrift begreift ſich auch, wenn das Verlangen nach einer deutſchen Bearbeitung rege wurde, und eine ſolche liegt uns in der vorſtehenden Schrift vor [1]). Der Ueberſetzer ſuchte, wie er in der Einleitung bemerkt, die Mitte zu halten zwiſchen ſchulgerechter Wortgenauigkeit, die ſich bei einem Schriftſteller wie V. ohnehin vielfach von ſelbſt verbiete, wenn man der Mutterſprache nicht Gewalt anthun wolle, und der freieren Gedankenwiedergabe im Intereſſe der Gemeinverſtändlichkeit ſowie der Echtheit und Angemeſſenheit des deutſchen Ausdrucks, ohne ſich deßhalb weiter als nöthig von dem Wortlaut des Originals zu entfernen. Das Verfahren verdient Zuſtimmung, die Ausführung der Arbeit Lob. In der Einleitung wird eine kurze Auseinanderſetzung über Victor's Lebensverhältniſſe, die Abfaſſungszeit ſeiner Schrift, den Charakter und Werth derſelben u. ſ. w. gegeben. Z. erklärt ſich bezüglich des zweiten Punktes mit Recht mit Auler (Hiſt. Unterſuch. Arn. Schäfer zum 25j. Jub. gewidmet 1882 S. 253—275) gegen die Ebert'ſche Chronologie, auf

1) Eine zweite Überſetzung wurde gleichzeitig von A. Mally veranſtaltet. Sie führt den Titel: Victor von Vita, Verfolgung der afrikaniſchen Kirche durch die Vandalen. Wien, Mayer 1883.

deren Unhaltbarkeit auch Ref. bereits a. a. O. (Lit. Rundſchau 1882 Nr. 23) hingewieſen hat. Nicht ſo unbedingt dürfte dagegen der Annahme von Liron (deſſen Diſſertation in der Migne'ſchen Ausgabe abgedruckt iſt) und Auler beizuſtimmen ſein, Victor ſei nicht Biſchof von Vita, ſondern Biſchof einer andern und unbekannten Stadt und aus jener lediglich gebürtig geweſen. Nach meinem Dafürhalten hat die gewöhnliche, auf die handſchriftliche Ueberlieferung der Historia und der Notitia provinciarum et civitatum Africae ſich ſtützende Annahme die größere Wahrſcheinlichkeit für ſich.

Funk.

7.

Geſchichte der neueren Philoſophie von Baco und Carteſius bis zur Gegenwart von Dr. **Albert Stöckl.** 2 Bde. VIII. u. 502; VII. u. 643. gr. 8. Mainz, Kirchheim 1883.

St., der unermüdliche Schriftſteller auf philoſophiſchem Gebiete, der eifrige Vorkämpfer der „Neuſcholaſtik", hat die ſtattliche Anzahl ſeiner veröffentlichten Werke um ein neues, ſehr verdienſtvolles vermehrt, das aller Anerkennung werth iſt, um ſo mehr, als bis jetzt von Seiten katholiſcher Schriftſteller die Geſchichte der neueren Philoſophie weniger Berückſichtigung gefunden hat, als es wünſchenswerth wäre. Er bietet uns hier eine ausführliche, klare und gründliche Darſtellung der neueren Philoſophie, die in gleicher Weiſe die Werke katholiſcher wie proteſtantiſcher Philoſophen umfaßt. Sie ſchließt ſich unmittelbar an den dritten Band ſeiner „Geſchichte der Phi-

Digitized by Google

loſophie des Mittelalters“ an und ſoll in gewiſſer Weiſe die Fortſetzung des letzteren bilden. Daher werden jene philoſophiſchen Erſcheinungen, welche auf der Grenzſcheide des Mittelalters und der neueren Zeit liegen und bereits in jenem dritten Bande zur Sprache gekommen ſind, nicht mehr eigens behandelt.

Die Geſchichte der neueren Philoſophie iſt dem Verfaſſer indirekt eine großartige Apologie des poſitiven Chriſtenthums, inſofern man ſich, je mehr man in dieſelbe ſich vertiefe und je genauer und ſorgfältiger man ihrem Entwicklungsgang nachgehe, deſto mehr überzeuge, daß der menſchliche Geiſt, abgelöst von der chriſtlichen Lehrauctorität, in der Erforſchung der höchſten Wahrheiten keine Sicherheit und keinen feſten Halt mehr beſitze und daher, an den Klippen des Irrthums ſcheiternd, die verſchiedenſten und entgegengeſetzteſten Weltanſchauungen zu Tage fördere.

Der Grundfehler dieſer Philoſophie, ſagt St., iſt der Bruch mit der Vergangenheit, die Ablöſung von der altchriſtlichen philoſophiſchen Tradition, die bis ins 15. Jahrhundert einen einheitlichen und continuirlichen Verlauf nahm. Sie will eine radikal neue (?) Philoſophie ſein. Sie begnügt ſich nicht damit, den philoſophiſchen Gedanken, indem ſie den Faden ſeines bisherigen Entwicklungsganges aufnimmt, auf der Grundlage der durch die übrigen Wiſſenſchaften gewonnenen Reſultate ſelbſtſtändig fortzubilden und das Falſche, das etwa im Laufe der Zeit in der philoſophiſchen Entwicklung ſich eingeſchlichen, auszuſcheiden: ſie ſetzt ſich vielmehr in Gegenſatz zur bisherigen Entwicklung des philoſophiſchen Gedankens, glaubt, daß dieſer bisher auf ganz falſcher

Digitized by Google

Fährte ſich befunden, und unternimmt es, nachdem ſie tabula rasa gemacht, das Gebäude der Philoſophie quasi ex fundamentis neu aufzubauen. Zu dieſem Zwecke hielt man es für nothwendig, vor allem eine neue philoſophiſche Methode zu begründen. Eine neue Methode aber war wiederum nicht möglich ohne eine radikale Umgeſtaltung der geſammten Erkenntnißtheorie. Dementſprechend begegnet uns denn im Anfang der neueren Philoſophie mit dem Streben nach einer neuen Methode zugleich auch das Streben, eine neue Erkenntnißtheorie an die Stelle der alten zu ſetzen. — Allerdings lag der neueren Philoſophie von Anfang an die Tendenz zu Grunde, neue Bahnen einzuſchlagen, weil ihr die traditionelle Doctrin einer Reform bedürftig ſchien, aber ob ſie eine radikal neue ſein wollte, iſt eine andere Frage. Haben doch, wie ihre Vorgänger in der Uebergangszeit, die katholiſchen „Reformphiloſophen“ an die Patriſtik, insbeſondere an Auguſtinus, angeknüpft, und ſind die akatholiſchen bis auf die alte Philoſophie zurückgegangen.

Weiter, ſagt St., fragt es ſich: hat die Philoſophie, was ihren Wahrheitsgehalt betrifft, aus dieſem Bruche mit der Vergangenheit, aus dieſem Streben nach radikaler Neugeſtaltung einen weſentlichen Gewinn gezogen, iſt der philoſophiſche Gedanke dadurch vertieft und an Wahrheit reicher geworden? Im Gegentheil, es gibt wohl keine andere Periode der Geſchichte der Philoſophie, in welcher der Irrthum und die völlige Abkehr von der Wahrheit in ſo vielen und mannigfaltigen Geſtaltungen geſpielt hätte, wie in der neueren Philoſophie. Denn es geht nun einmal nicht, auf irgend einem Gebiet des geiſtigen wie des materiellen Lebens

Digitized by Google

mit der Vergangenheit völlig zu brechen und alles zu verwerfen, was die Vergangenheit geleiſtet. Dazu kam noch der Abfall vom Chriſtenthum. Die Vernunft, von der göttlichen Offenbarung nicht mehr geleitet, verlor eine Wahrheit um die andere, ihr idealer Erkenntnißinhalt ward immer geringer, der philoſophiſche Gedanke ſchrumpfte immer mehr zuſammen und das Ende war und mußte ſein: Skepticismus und Materialismus. Allerdings ſuchte die Philoſophie, nachdem ſie an dieſem Ziele angelangt war, wieder einzulenken. Sie wandte ſich den chriſtlichen Ideen wieder zu und ſuchte dieſelben ſogar philoſophiſch zu verarbeiten. Aber ſie gab auch jetzt denſelben gegenüber den rationaliſtiſchen Standpunkt nicht auf und die chriſtlichen Lehrſätze mußten es ſich gefallen laſſen, nach den Forderungen der modernen Philoſopheme umgedeutet zu werden. Das philoſophiſche Denken ſetzte alle Kraft ein, um alles Gegebene von innen heraus zu begreifen und alle Wahrheit im Himmel und auf Erden in Einem großen Syſtem zuſammenzufaſſen. Es iſt vor keinem auch noch ſo ſchwierigen Problem zurückgeſchreckt, in himmelanſtürmendem Streben hat es alles in ſein Netz hineinzuziehen geſucht. Aber dadurch hat es nichts Anderes erreicht, als daß es von einem Irrthum in den andern fiel, daß ein Syſtem immer wieder von einem anderen, das auf der Bahn des Irrthums noch weiter fortgeſchritten war, verſchlungen wurde und daß endlich der philoſophiſche Geiſt, ermüdet durch dieſes titaniſche Streben, wiederum in jenen Skepticismus und Materialismus zurückſank, den er mit aller Kraft zu überwinden geſucht hatte.

Dieſe Charakteriſtik der neueren Philoſophie, ſo

Digitized by Google

wenig ſchmeichelhaft ſie lautet, werden wir im allgemeinen als richtig bezeichnen müſſen; nur dürfen wir nicht überſehen, daß die Philoſophie jeder Zeit bis auf die Gegenwart auch ihre nüchternen, conſervativen Vertreter aufzuweiſen hatte, welche die auftauchenden Irrthümer mit aller Kraft bekämpften und durch eingehende gründliche Studien über die Geſchichte der Philoſophie ſowie durch Benützung des großartigen Fortſchritts, den die poſitiven, namentlich die Natur-Wiſſenſchaften gemacht haben, den Wahrheitsgehalt der Philoſophie ſtetig läuterten und bereicherten. Was dagegen das Streben nach radikaler Neugeſtaltung anlangt, ſo hat auch Trendelenburg ſchon längſt den Satz ausgeſprochen, „daß die Philoſophie nicht eher zu Beſtande gelangen werde, als bis ſie auf dieſelbe Weiſe wächst, wie die anderen Wiſſenſchaften wachſen, indem ſie nicht in jedem Kopfe neu anſetzt und wieder abſetzt, ſondern geſchichtlich die Probleme aufnimmt und weiter führt".

St. theilt mit Recht die Geſchichte der neueren Philoſophie in drei Perioden ein; in die erſte (zweite Hälfte des ſechzehnten und erſte Hälfte des ſiebenzehnten Jahrhunderts), fällt die Begründung und urſprüngliche Geſtaltung derſelben. Als ſie am Ende dieſer Periode zu einem Reſultat gelangt war, von dem aus eine weitere Entwicklung auf der gleichen Linie nicht mehr wohl möglich war, wurde von der Mitte des ſiebenzehnten Jahrhunderts an ein neuer Anlauf genommen. In dieſe zweite Periode, welche ſich bis in die zweite Hälfte des achzehnten Jahrhunderts erſtreckt, fällt der weitere Fortgang der neueren Philopſohie bis zu ihrer Auflöſung in Skepticismus und Materialismus. In die dritte Pe-

riode endlich (Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart) fällt die neueſte Philoſophie, wie ſie durch den Kant'ſchen Kriticismus eingeleitet worden, dann von dieſem aus ſich weiter entwickelte und ſich in abſtruſen Idealismus und idealiſtiſchen Pantheismus verlor, der am Ende wieder in ſein Gegentheil umſchlug und mit einer materialiſtiſchen Erſchlaffung des menſchlichen Geiſtes endigte. Nach dieſer Eintheilung werden nun die einzelnen Syſteme in anſprechender Weiſe dargeſtellt, als charakteriſtiſche Erſcheinungen ihrer Zeit erklärt und je zum Schluſſe kritiſch beleuchtet. Der Raum dieſer Zeitſchrift geſtattet uns nicht, auf das Einzelne näher einzugehen; nur die wichtigſten Punkte wollen wir hervorkehren.

St. hält an dem erkenntnißtheoretiſchen Hauptlehrſatz der Scholaſtik feſt, daß alle unſere intellectuelle Erkenntniß von der ſinnlichen Erfahrung ihren Ausgang nehme. Wenn er nun aber bei der Kritik des carteſianiſchen Syſtems behauptet, jedes Abgehen von jenem Lehrſatz führe auf Abwege, ſo müſſen wir, ſchon im Hinblick auf die Patriſtik, erwidern, daß demſelben eine ſo ausſchließliche Geltung nicht zukommt und daß es ſich nur darum handelt, der Lehre von den ſog. angebornen Ideen eine concrete, pſychologiſche Faſſung zu geben. Daß Malebranche die Ideenlehre des hl. Auguſtinus falſch aufgefaßt hat, iſt bekannt.

Die Philoſophie der zweiten Periode wird in drei Gruppen dargeſtellt: der Empirismus, deiſtiſche Naturalismus und Skepticismus in England, der Naturalismus, Senſualismus und Materialismus in Frankreich und der Rationalismus in Deutſchland. Sie charakteriſirt ſich im allgemeinen dadurch, daß in ihr der gänzliche Auf-

Digitized by Google

löſungsproceß der neueren Philoſophie ſich abwickelt, und von dieſem Geſichtspunkte aus bietet ſie ein keineswegs freundliches Schauſpiel dar. Will man für den eigenthümlichen Charakter derſelben eine genügende Erklärung erzielen, muß ſie im Zuſammenhang mit den religiös-politiſchen Verhältniſſen jener Zeit aufgefaßt werden. Letzteres weist der Verf. in intereſſanter Weiſe vor allem an der Philoſophie in England nach und hebt dann hervor, wie dieſe nach Frankreich verpflanzt wurde, um ſich dort als inhaltsleere Sophiſterei im Geſchmacke des Unglaubens und der Unſittlichkeit noch radikaler auszugeſtalten; wie endlich gegenüber dieſen engliſch-franzöſiſchen Ideen der philoſophiſche Geiſt in Deutſchland Anfangs noch ſeine Selbſtſtändigkeit wahrte und ſich eine Idealphiloſophie ſchuf, die ſich an das carteſianiſche Syſtem anſchloß, und erſt im Laufe des achzehnten Jahrhunderts der engliſch-franzöſiſche Naturalismus auch in die deutſche Philoſophie eindrang, um ſie von der idealen Höhe in die Niederungen eines ſaft- und kraftloſen Rationalismus, in das Fahrwaſſer einer ungläubigen rationaliſtiſchen Strömung herabzuziehen, der man den ſchillernden Namen „Aufklärung" gab.

Die Philoſophie der dritten Periode, welche vorzugsweiſe auf deutſchem Boden ſich entwickelte, nahm aus der früheren Periode die antichriſtlich-naturaliſtiſche Tendenz der deutſchen Aufklärung mit ſich herüber, entſchloß ſich aber, wieder von vorne zu beginnen und neue Unterſuchungen über das Weſen und die Tragweite der menſchlichen Erkenntniß anzuſtellen. Dieſem Unternehmen ſchwebte der an ſich richtige Grundſatz vor, daß die empiriſche und ideale Erkenntniß mit einander vermittelt

werden müßten; allein es entſtand eine Erkenntnißlehre, die halb empiriſtiſch, halb idealiſtiſch iſt und in Folge deſſen mit einer gänzlichen Abſperrung gegen die objective ideale Wahrheit abſchließt. In conſequenter Ausbildung dieſes Erkenntnißſyſtems verlor ſich die Philoſophie in einen abſtruſen Idealismus, der zum idealiſtiſchen Pantheismus fortſchritt. Das war im allgemeinen die Hauptader der philoſophiſchen Strömung der neueſten Zeit. Hieran ſchloß ſich zunächſt das an Spinopa anknüpfende Syſtem von Schleiermacher, der Panentheismus von Krauſe, der an Schelling anknüpfte, und der atheiſtiſche Peſſimismus von Schopenhauer, der ſich an Kant anſchloß. In die Erbſchaft des Pantheismus aber trat der nüchterne und ideenloſe Materialismus eines Vogt, Moleſchott, Büchner, Häckel u. ſ. w. und von dieſem aus war es nur noch ein Schritt zum materialiſtiſchen Nihilismus, zur „Philoſophie des Unbewußten“. Wenn nun aber St. ſagt, auch Jakobi ſtehe ganz im Fahrwaſſer der philoſophiſchen Strömung, die von Kant ausgegangen, nur ſuche er durch einen Salto mortale über den Abgrund des Nihilismus, den Fichte aufgethan hatte, hinwegzuſetzen, ſo können wir dies, was den erkenntnißtheoretiſchen Standpunkt anlangt, nicht gelten laſſen. Denn mit ſeiner Unterſcheidung zwiſchen ſinnlicher Erfahrung, Verſtand und Vernunft und mit ſeiner Lehre von der docta ignorantia (dieſer Ausdruck ſtammt vom hl. Auguſtinus) greift er auf die platoniſirende Erkenntnißtheorie der Patriſtik zurück; der Ausdruck „Gefühlsglaube“ iſt irreführend, aber es gilt von ihm, was wir oben über die carteſianiſche Lehre von den ſog. angebornen Ideen ſagten.

Digitized by Google

Gegen die Herrſchaft des Idealismus mußte eine Reaction eintreten, die auf eine Reform der Philoſophie in realiſtiſcher Richtung ausgieng und ihren Unterbau in der immer mehr in den Vordergrund tretenden Naturwiſſenſchaft ſuchte. Die Darſtellung und Kritik der Syſteme dieſer Richtung iſt wohl der intereſſanteſte Theil des zweiten Bandes. Im Herbart'ſchen Syſtem tritt eine eigenthümliche Verquickung von realiſtiſcher und idealiſtiſcher Richtung zu Tage. Es iſt Stöckl gelungen, auch das an ſich ſo unverſtändliche Syſtem Benekes in klarer und verſtändlicher Weiſe darzuſtellen; daß man aber im Subjectivismus ſtecken bleibe, wenn man behauptet, wir tragen die Kategorien unſeres Selbſtbewußtſeins auf die Außendinge über, können wir nicht zugeben; denn andernfalls wäre es gewiß mindeſtens ebenſo ſubjectiviſtiſch, zu ſagen, wir tragen die Principien des Denkens (principia rationis) auf die Außenwelt über. Den ausgeſprochenen Zweck, Idealismus und Realismus mit einander zu verſöhnen, verfolgt Trendelenburg; ſein Syſtem aber ſchwebt gerade da, wo es die Frage von der Materie behandelt, in größter Gefahr, wieder in den Idealismus umzuſchlagen. Lotze geht merkwürdigerweiſe von der puren mechaniſchen Naturanſchauung aus und nähert ſich, je weiter er vorwärts ſchreitet, einer ganz idealiſtiſchen Weltanſchauung, bis dieſe endlich mit einer völligen Vergeiſtigung und mit einer pantheiſtiſchen Verunendlichung der Welt abſchließt. Ähnlich wie Lotze baut auch Fechner auf dem Grund der naturwiſſenſchaftlichen Atomiſtik auf und kommt zu der noch ſonderbareren Lehre von Bewußtſeinseinheiten. Dagegen iſt, wie auch Stöckl zugeſteht, in Hinſicht auf Ulrici

Digitized by Google

nicht zu leugnen, daß ſeine Werke manche neue Anregungen in der Philoſophie gegeben haben und daß ſein Syſtem vorausſichtlich wohl nicht zu den ſo zahlreichen ephemeren Erſcheinungen der neueſten Philoſophie gehören wird, die heute auftauchen, um morgen wieder zu verſchwinden.

Alle bis jetzt genannten Syſteme entſtanden auf proteſtantiſchem Boden. Allmählig ſuchte man nun auch katholiſcherſeits eine eigene philoſophiſche Richtung zu inauguriren, deren Streben dahin gieng, eine Verſöhnung des Chriſtenthums mit der modernen Philoſophie zu erzielen. Da tritt uns entgegen die Theoſophie Baaders, der von einem exceſſiven Poſitivismus ausgeht, dann aber unmittelbar in den Rationalismus umſchlägt. Sodann das Syſtem von Günther, der ſich an Hegel anlehnt und den Hegel'ſchen Grundgedanken, daß das Sein Denken und das Denken Sein ſei, in abgeſchwächter Form ſeiner Doctrin zu Grunde legt. Ferner die Theorie von Deutinger, deſſen Unterſchied von Günther ſich vorzugsweiſe darin offenbart, daß er überall, wo Günther am Dualismus und an der Dichotomie feſthält, zum Ternar und zur Trichotomie fortſchreitet und zu einem ſehr künſtlichen Syſtem gelangt. Frohſchammer bewegt ſich in ſeiner Lehre vom Glauben und Wiſſen ganz auf der Bahn, die vor ihm Baader und Günther eröffnet hatten, und ſetzt an die Stelle des abſoluten Denkens bei Hegel die Phantaſie als allgemeines ſchöpferiſches Formprincip. Roſenkranz endlich, ein Schüler Schellings, der ſelber ſagt, daß „die Philoſophie in der Speculation wirklich eine Art Poeſie werde", deducirt aus dem „reinen Denken" ein ſo viel verſchlungenes Chaos der dunkelſten Begriffe, daß man kaum weiß, wie

Digitized by Google

man ſich in dieſes Begriffsgewebe hineinfinden ſoll, und die Conſtruction ſelbſt iſt ſo willkürlich, daß man ſie lieber für eine Dichtung als für ein Syſtem anſehen möchte. Auch dieſe Männer haben alſo keine wahre Reform der Philoſophie zu Stande gebracht.

Nun gibt Stöckl noch eine lehrreiche Darſtellung der neueſten Philoſophie in Frankreich und Belgien, in Spanien, England und Italien. In den zwei erſtgenannten Ländern kommen in Betracht der Senſualismus und Materialismus, der Poſitivismus, der Socialismus, die ſchottiſche und eklektiſche Philoſophie und die religiös-philoſophiſche Richtung des Traditionalismus und Ontologismus; in Spanien die importirte Krauſe'ſche Philoſophie und Balmes; in England die ſchottiſche Schule, Stuart Mill und Darwin; in Italien der Ontologismus von Rosmini und Gioberti und der importirte Hegelianismus, Skepticismus und Poſitivismus. St. ſucht nun gerade durch ſeine Kritik der neueſten katholiſchen Reformphiloſophie dieſer Länder darzuthun, daß jeder Verſuch einer ſolchen Reform ein verfehlter war, woraus hervorgehe, daß eine Regeneration der Philoſophie im chriſtlichen Geiſte nur unter der Bedingung erzielt werden könne, daß wieder an die altchriſtliche Philoſophie angeknüpft und die Principien, welche der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu Grunde gelegen ſind, wieder zur Geltung gebracht werden. Mit freudiger Genugthuung conſtatirt er dann die Thatſache, daß, wie in Deutſchland, ſo auch in den genannten Ländern dieſe Ueberzeugung bereits zum Durchbruch gekommen iſt und eine ſolche Regeneration in jedem dieſer Länder bereits tüchtige Vertreter aufzuweiſen hat. Wir freuen uns gleichfalls dieſer Er-

Digitized by Google

ſcheinung und nehmen gerne die Erklärung hin, daß es mit der bloßen Reproduction der altchriſtlichen Philoſophie in ihrer alten Geſtalt allein nicht gethan ſei. „Das wollen auch jene nicht, welche dieſe neue Richtung proclamiren. Sie wiſſen recht gut, daß ſie, falls ſie die geſammte neuere Wiſſenſchaft einfach ignorirten, in den gleichen Fehler fallen würden, den ſie an der neueren Philoſophie tadeln. Es iſt vielmehr eine organiſche Fortentwicklung auf dem Boden der altchriſtlichen Philoſophie beabſichtigt, welche als ſolche ſchon erfordert, daß die Reſultate der neueren Wiſſenſchaft mitaufgenommen und für die Fortentwicklung der Philoſophie verwendet werden“. Die Hauptfrage aber, glauben wir, iſt die, ob die ſcholaſtiſche Erkenntnißlehre unverändert beizubehalten ſei. Uns ſcheint dies ſtrittig zu ſein im Hinblick auf die Patriſtik und im Hinblick darauf, daß ſowohl im Mittelalter ſich andere, an die Patriſtik anknüpfende, Erkenntnißtheorien geltend machten als auch die redlich nach Wahrheit ſtrebenden katholiſchen Reformphiloſophen der neueren Zeit auf die patriſtiſche Erkenntnißtheorie zurückgriffen. Die neueſten Verſuche, die Theorie des hl. Auguſtinus als mit der des hl. Thomas weſentlich identiſch darzuſtellen, halten vor der Kritik ſtreng hiſtoriſcher Forſchung nicht Stand. Wir glauben, auf pſychologiſcher Grundlage könnte eine höhere Einheit beider und damit eine Vertiefung der philoſophiſchen Principien erzielt werden.

In dieſe Frage können wir uns indeß hier nicht weiter einlaſſen. Die wenigen kritiſchen Bemerkungen, die wir unſerem Referat eingefügt, ſollen der vollen Anerkennung des Werthes dieſer neueſten Stöckl'ſchen Arbeit keinen

Digitized by Google

Eintrag thun; wir wünſchen vielmehr dem lehrreichen und ganz zeitgemäßen Werke die weiteſte Verbreitung.

Dr. Storz.

8.

Essai sur les rapports de **l'Église chrétienne** avec l'État romain pendant les trois premiers siècles suivi d'un Mémoire relatif à la date du martyre de sainte Félicité et ses sept fils et d'un Appendice épigraphique par **Henry Doulcet.** Paris, E. Plon 1883. XIX, 240 S. 8.

Der Zeitraum, innerhalb deſſen die Beziehungen der chriſtlichen Kirche zum römiſchen Staat in dieſer Schrift behandelt ſind, iſt in vier Abſchnitte getheilt, geſchieden durch die Jahre 96, 180 und 235. Im erſten kommen neben der Kirche auch die Juden zur Sprache, da die Chriſten damals meiſt als jüdiſche Sekte galten und auf der anderen Seite durch den Haß der Juden zu leiden hatten. Im zweiten iſt dem bekannten Reſcript Trajans, den Apologeten und Martyrien eine beſondere Aufmerkſamkeit geſchenkt. Der vierte Abſchnitt, der aber mehr eine bloße Skizze als eine ausführliche Darſtellung bietet, wie er ſich denn auch als Resumé des Rapports (de l'Église chrétienne avec l'État romain) de 235 à 313 ankündigt, wird mit Maximin dem Thracier eröffnet, weil dieſer Kaiſer mit ſeinem Plan, die chriſtliche Hierarchie zu vernichten, zuerſt eine genauere Kenntniß von der Organiſation der Kirche verräth und, ſoweit es wenigſtens auf den Willen ankommt, die ſyſtematiſche Verfolgung der Chriſten beginnt, welche dieſer Zeit eigen

Digitized by Google

iſt. Am Schluß der Schrift wird in einer beſonderen Abhandlung gegenüber den Zweifeln von Aubé die Echtheit der Martyreracten der hl. Felicitas und ihrer ſieben Söhne und das Jahr 162 als die Zeit dieſes Martyriums vertheidigt. Der epigraphiſche Appendix enthält die Epitaphien der Päpſte der erſten fünf Jahrhunderte. Zuletzt folgt ein Papſtkatalog, bis auf Felix IV reichend, und eine chronologiſche Zuſammenſtellung der wichtigſten Ereigniſſe bis zum Mailänder Edict. Die Arbeit verräth wohl an manchen Orten durch überflüſſige Citate (S. 64 Anm. 2), durch Ausführungen, die nach dem Thema nicht gefordert waren (z. B. S. 87 f.), durch zu leichte Beweisführung und durch zu kühne Conjecturen (S. 101) u. dgl., daß wir es mit einer Erſtlingsſchrift zu thun haben. Aber ſie flößt auch als ſolche Achtung ein. Der junge Verfaſſer zeigt großes Talent und ausgebreitete Gelehrſamkeit. Seine Literaturkenntniß iſt, wenn auch nicht ganz vollſtändig, ſo doch ſehr ausgedehnt. Er berechtigt daher zu den beſten Hoffnungen. Die angeführten Mängel werden ſich im Laufe der Jahre zum Theil von ſelbſt heben, und er wird es überdieß nicht an Bemühungen fehlen laſſen, die Tüchtigkeit, die er ſich bereits erworben, noch zu vermehren. Wir werden uns freuen, ihm auf dem Gebiete der Literatur bald wieder zu begegnen.

Zum Schluß ſei auch noch der Ausſtattung der Schrift gedacht. Dieſelbe iſt geradezu ſplendid zu nennen. Nicht wenigen Leſern werden auch die beigegebenen Illuſtrationen willkommen ſein, namentlich die Anſicht der alten Peterskirche.

Funk.

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linſen-
mann, D. Funk, D. Schanz und Keppler
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundſechzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1884.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Zum Problem des ſinnlichen Erkennens.

Von Pfarrer C. Th. **Iſenkrahe.**

Nicht überraſchen konnte es, daß die Säcularfeier von *Kant's* Kritik der reinen Vernunft die erkenntnißtheoretiſchen Studien wieder recht in Fluß brachte; ſie entzündete nur eben wieder jenen alten, noch immer ungeſchlichteten Streit, bei dem es ſich um nichts Geringeres handelt, als um die Fundamente alles Wiſſens und aller Wiſſenſchaften und daher zuletzt auch um die des Glaubens, da ja die Offenbarung anknüpft an ſinnlich wahrnehmbare Thatſachen.

Daß dieſer Streit noch immer ungeſchlichtet ſei, wird man in *außerkirchlichen* Kreiſen gern zugeſtehen. Iſt ja doch hier trotz aller Anſtrengung und trotz all' des Scharfſinns, der gerade auf dem erkenntnißtheoretiſchen Gebiete wie auf wenig andern zur Bethätigung gelangt und gelangen muß, wenn Etwas er-

reicht werden ſoll, eine Einigung ſo wenig noch erzielt, daß nicht einmal die allgemeine Richtung feſtſteht, nach welcher hin der Forſcher ſein Teleſcop zu ſtellen habe, um die Wahrheit zu entdecken. „Zurück zu Kant!" rufen die Einen, und „über Kant hinaus!" ertönt es von der andern Seite. Letzterer Ruf wird freilich ſchon ſeltener mehr gehört, aber immer darf er ſich noch erheben, und zwar mit vieler Zuverſicht. So ſchreibt Rehmke: „Iſt zunächſt der Zauber der antiken Auffaſſung für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß durch Kant's Grenzen-Hypotheſe geſprengt, ſo ſoll damit nur der weitern Entwickelung Raum geſchaffen ſein, und die Loſung Derer, welche durch Kant aus jenem Zauber gelöſt ſind, muß bei aller Verehrung des Befreiers lauten: „Ueber Kant hinaus! .... Auf Kant's Schultern, nicht in ſeinen Schuhen hat die Gegenwart zu ſtehen!" [1]) Immer alſo noch die alte Ungewißheit und Rathloſigkeit, die alte Zerfahrenheit der Meinungen.

Auf gläubiger Seite kann natürlich von einer ſolchen Zerfahrenheit nicht die Rede ſein. Hier iſt der Idealismus, der die Wahrheit des Sinnenzeugniſſes und damit die Grundlage der Offenbarung verwirft oder in Frage ſtellt, grundſätzlich ausgeſchloſſen; hier behauptet der Realismus ganz allein das Terrain, und zwar ſo, daß er nicht eine bloß hypothetiſche Geltung hat, ſondern als das allein berechtigte und vollkommen ſichere erkenntnißtheoretiſche Syſtem gilt. Allein wie ſteht es um die wiſſenſchaftliche Begründung des Realismus? Iſt es gelungen, demſelben einen ſo feſten Halt, eine

1) Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Berlin 1880, S. 7.

Digitized by Google

ſo ſichere Unterlage zu geben, daß alle idealiſtiſchen Angriffe wirkungslos daran abprallen?

Viele Leſer dieſer Zeitſchrift werden dafürhalten, daß die großen Denker des chriſtlichen Alterthums und beſonders die des Mittelalters, die Scholaſtiker, dieſe Aufgabe vollkommen gelöſt hätten, ſo daß kaum mehr Etwas beizufügen oder gar eine Correctur vorzunehmen ſei. Ich bin nicht dieſer Anſicht, und ich meine, ſchon die bloße Thatſache, daß die ſcholaſtiſche Lehre vom ſinnlichen Erkennen den modernen Idealismus *zu verhindern nicht vermocht hat*, dieſe Thatſache, meine ich, müßte jedem Unbefangenen zu denken geben. Hier handelt es ſich ja nicht um eine ſpezifiſch religiöſe Frage, bei der ihrer Natur wegen auf die Zuſtimmung der Ungläubigen nicht zu rechnen wäre; denn wenn auch der Glaube des Realismus bedarf, ſo bedarf doch der Unglaube nicht des Idealismus, und ſo können ſich alſo im erſtern beide Parteien recht wohl vereinigen. Oder hat etwa der Idealismus in ſich etwas beſonders Verlockendes? Wahrlich nicht; denn welcher vernünftige Menſch könnte Vergnügen finden an einer Philoſophie, die, zumal in ihren fortgeſchrittenſten Stadien, dem geſunden Menſchenverſtand ſo grauſam in's Geſicht ſchlägt? Außerdem iſt zu beachten, daß die in Rede ſtehende Controverſe ſehr weſentlich in das *naturwiſſenſchaftliche* Gebiet hinüberſpielt, in jenes Gebiet alſo, auf welchem die Alten weniger als auf irgend einem andern eine Concurrenz mit den Neuern aushalten können. Lag ja doch zur Zeit, wo die Scholaſtiker ihre Theorien formulirten, die geſammte Naturwiſſenſchaft im Vergleich zu ihrer heutigen Entwickelung noch geradezu in den

Digitized by Google

Windeln! Kurz, mir ſcheint die ſcholaſtiſche Begründung des Realismus der fortgeſchrittenen Wiſſenſchaft gegenüber nicht mehr haltbar, und ich würde ſogar Dem nicht widerſprechen, der behaupten wollte, gerade in ihr habe der Keim zum modernen Idealismus gelegen.

Dieß in Kürze nachzuweiſen und zugleich einen poſitiven Beitrag zur Löſung fraglicher Aufgabe zu bringen iſt der Zweck nachſtehender Zeilen.

1. Bekanntlich baſiren die Scholaſtiker ihre Wahrnehmungstheorie auf das Prinzip der Verähnlichung. Die Dinge wirken auf uns ein und bilden im wahrnehmenden Vermögen ſich ab. Näher auf dieſen Vorgang einzugehen iſt nicht nöthig für unſern Zweck; nur ſei noch erwähnt, daß dabei dem natürlichen Bewußtſein entſprechend feſtgehalten wird an der direkten Wahrnehmung. Jene Bilder ſind nämlich nicht das, was, ſondern das Mittel, wodurch wir das betreffende Außending direkt wahrnehmen. Kein concretes, ſelbſtſtändiges Aehnlichkeitsgebilde wird in uns erzeugt, welches dem wahrnehmenden Vermögen als Objekt ſich darböte, ſondern dieſes Vermögen ſelbſt wird verähnlicht; durch äußere Einwirkung bei eigenem Entgegenkommen gezwungen tritt dasſelbe in eine Form ein, die es zum treuen Bild und Ausdruck des Wahrgenommenen macht, und eben durch dieſe von außen her ihm zugehende „Information" wird es zur Wahrnehmung des informirenden Außendinges innerlich determinirt.

Dieſe Theorie iſt, wie ich glaube, ſehr geeignet, allerlei idealiſtiſche Zweifel wachzurufen. Wer garantirt uns denn die Treue der in ihr verwertheten „Bilder" (species)? Schon Berkeley wies bekanntlich darauf

hin, daß wir ja nur die Bilder, nicht auch die Originale kännten und alſo nicht in der Lage ſeien, eine Controle über die Aehnlichkeit beider üben zu können. Zwar ging er hierbei von einer falſchen Suppoſition aus — nach ſcholaſtiſcher Auffaſſung iſt die Wahrnehmung eine direkte; die Bilder ſind nicht Objekte, ſondern Mittel der Erkenntniß — aber was iſt denn damit gewonnen, wenn man nun die Sache umkehren und ſagen muß: wir kennen nur die Originale und nicht die Bilder? Beide muß man kennen, um die Aehnlichkeit beurtheilen zu können. Nun iſt aber doch ſicher, daß wir entweder nur eine direkte, oder nur eine indirekte Wahrnehmung haben und jene Controle alſo nicht üben können. Wer aber ſoll ſie üben? Andere Menſchen ſind hier in gleicher Lage mit mir, und Gott kann ich nicht befragen, weil ich ihn erſt aus der Offenbarung und der ſichtbaren Schöpfung kenne, welche beiden Erkenntnißquellen mir einſtweilen noch verſchloſſen ſind. Darum fehlt jede Sicherheit für die Treue der Bilder, und die ſinnliche Erkenntniß ſchwebt alſo in der Luft; ſie iſt einfach Meinung, Hypotheſe.

Ich bin nun weit entfernt, dieſe Argumentation für beweiskräftig zu halten, vielmehr ſcheint mir in ihr ſogar ein werthvolles Zugeſtändniß an den Realismus zu liegen; aber ſie zeigt doch, daß ſtreng geſchieden werden muß zwiſchen letzterm und der ihm beigegebenen Theorie, und daß es nöthig iſt, beide auf eine geſonderte Grundlage zu ſtellen. Es geht nicht an, ſie für ſolidariſch zu erklären [1]) oder gar den Realismus aus der Theorie

1) Das iſt der Standpunkt eines Recenſenten des „Idealismus oder Realismus?“ in „Natur und Offenbarung“ (1883, 2. Heft).

Digitized by Google

beweiſen zu wollen. Derſelbe kann nicht bewieſen werden, braucht es aber auch nicht, da das, was durch den Beweis erzielt werden ſoll, ſchon gleich vorhanden iſt: die unerſchütterliche Ueberzeugung aller Menſchen. Das iſt der Grund des Realismus, ein feſter, ſicherer, den Gott ſelbſt gelegt hat, wohl wiſſend, wie wichtig und nothwendig der Realismus iſt für alles vernünftige Denken und Handeln der Menſchen; erſt hinterher kommt dann die Theorie, die nähere Angabe über den Vorgang des ſinnlichen Erkennens, und ſie iſt der menſchlichen Speculation überlaſſen. Die Philoſophie hat alſo weiter nichts zu thun, als den Realismus zu erklären — wenn ſie kann — aber nicht ihn zu beweiſen. Sie hat ſich nicht abzuquälen mit dem unſinnigen Bemühen, die Grundlage aller Beweiſe durch Beweiſe herſtellen zu wollen. Eine ſolche Aufgabe ihr zuzuweiſen wäre aber auch ſchwerlich Jemanden eingefallen, wenn nicht Theorien wären erdacht worden, die mit dem Realismus im Widerſpruch ſtanden, und die man dann gegen ihn verwerthete — vergeſſend natürlich, daß ſie eben nur Theorien waren, Hypotheſen, die gerechter und vernünftiger Weiſe nur ſo lange aufrecht erhalten werden durften, bis jener Widerſpruch nachgewieſen war. Aber man hielt ſie auch dann noch, warf den Realismus um, durchbrach „den Zauber der antiken Auffaſſung" und

der mir das Wort „Schiffbruch!" zuruft allein ſchon auf den Grund hin, weil ich geglaubt habe, die ſcholaſtiſche Theorie des ſinnlichen Erkennens verlaſſen zu ſollen. Mir ſcheint vielmehr die Gefahr des Schiffbruches eher auf der Gegenſeite zu liegen. Darf man denn die Grundlage der Offenbarung — das iſt der Realismus, die Wahrheit des ſinnlichen Erkennens — abhängig machen von der Gültigkeit irgend einer ſcholaſtiſchen Theorie?

Digitized by Google

arbeitete ſich nun von Schritt zu Schritt immer tiefer in den modernen Idealismus hinein.

Kehren wir nun zu obiger Einwendung zurück, ſo hat der Scholaſtiker ihr Folgendes zu erwidern. Daß das ſinnliche Erkennen wahr iſt, um das zu wiſſen bedarf es nicht erſt einer Controle der in uns entſtehenden Bilder; wir wiſſen es unmittelbar und mit voller Sicherheit. Wäre unſer Erkennen nicht wahr, ſo hätten wir gar kein Erkenntnißvermögen, ſondern nur ein Vermögen, uns zu täuſchen; Jeder aber iſt ſich des ſinnlichen Erkenntnißvermögens ſo gut bewußt als ſeiner Vernunft, für die er auch nicht erſt einen Beweis verlangt. Einen Beweis für die eigene Vernunft zu verlangen wäre widerſinnig; denn wer an ſeiner Vernunft zweifelt, der kann auch nicht wiſſen, ob ein Beweis, den er für richtig hält, wirklich richtig iſt. Im unmittelbaren, jeden Zweifel ausſchließenden Bewußtſein beſitzen wir das ſchon, was der Beweis oder die „Controle" uns vermeintlich erſt noch bringen ſoll. So ſicher nun aber das ſinnliche Erkennen wahr iſt, ſo ſicher ſind die in uns entſtehenden Bilder treu, wenn die Verähnlichung der einzig mögliche Weg des richtigen ſinnlichen Erkennens iſt. Hier haben wir ein bedeutſames Wenn; aber mag die geſtellte Bedingung nun zutreffen oder nicht, jedenfalls hat ſich die Theorie beſcheiden hinter den Realismus ſelbſt zurückzuziehen, welcher letztere allein die Bürgſchaft der Wahrheit unmittelbar in ſich trägt.

Ich bemerkte vorhin, daß in dem idealiſtiſchen Räſonnement eine Conceſſion an den Realismus liege. Wenn nämlich Berkeley ein direktes Erkennen wünſchte zur Controle des indirekten, ſo mußte er doch wohl bereit

Digitized by Google

ſein, erſteres uncontrolirt hinzunehmen. Er konnte nicht weiter fragen wollen: wer controlirt denn nun dieſen Controleur, wer wird mir ſagen, daß ein Erkennen, welches ich für direkt halte, auch wirklich direkt und daß es wahr ſei? Das ſind aber ganz genau die nämlichen Fragen, über welche jetzt der Realiſt ſich beruhigt, d. h. welche er durch das klare Zeugniß des Bewußtſeins aller Menſchen für entſchieden hält.

Allein dieſe aprioriſtiſche Gewißheit kann, ich wiederhole es, nur für die Wahrheit, nicht für dieſe oder jene Theorie des ſinnlichen Erkennens in Anſpruch genommen werden, es ſei denn, man bringe den Nachweis, daß beide auf der nämlichen Baſis beruhen: dem unmittelbaren Bewußtſein. Dieſer Nachweis aber kann für die ſcholaſtiſche Theorie nicht geführt werden. Wohl ſchreiben wir uns „Bilder" oder „Vorſtellungen" der wahrgenommenen Objekte zu, aber dabei denken wir keineswegs, daß wir etwas den Dingen Aehnliches in uns hätten. Was den Dingen ähnlich ſein ſoll, muß ja entweder die Subſtanz oder die Eigenſchaften reſp. einen Theil der letztern mit ihnen gemein haben, aber weder das Eine noch das Andere iſt hier der Fall. Wenn ich dieſes Blatt Papier genau beſehe und betaſte, ſo bilde ich mir gar nicht ein, es komme dadurch etwas Papiernes oder etwas Viereckiges, Weißes, Dünnes u. ſ. w. in mich hinein. Daraus folgt, daß die ſcholaſtiſche Theorie das Zeugniß des Bewußtſeins nicht für ſich anrufen kann — mehr ſoll hier noch nicht geſagt werden. Sie muß alſo auf andere Weiſe bewieſen oder wenigſtens plauſibel gemacht werden, ſonſt ſchwebt ſie ja gänzlich in der Luft. Wird das gelingen?

Digitized by Google

Sicher wird der Beweis um ſo leichter ſein, je beſchränkter die Aehnlichkeit iſt, die für das Wahrnehmungsbild (die species) gefordert wird, und umgekehrt um ſo ſchwerer, je weiter ſie reichen muß. Vielleicht erklärt ſich daher eine gewiſſe Neigung, jene Aehnlichkeit auf ein minimales Maß herabzudrücken; ſo heißt es, dieſelbe ſei nur eine „virtuelle", eine „Aehnlichkeit in der Darſtellung" u. ſ. w. Aber Eines dürfte hierbei wohl zu bedenken ſein: je mehr man ſich auf ſolche Weiſe die Theorie erleichtert, deſto mehr erſchwert man ſich den *Realismus*, den es doch vor allen Dingen zu retten gilt. Wenn nämlich die Verähnlichung das *Prinzip* der Erkenntniß iſt, dann iſt ſie auch das *Maß* derſelben; mit der Aehnlichkeit — genauer: mit der *Uebereinſtimmung* — hört dann auch die Wahrheit der Erkenntniß auf, und jeder Ueberſchuß wird zur *puren Dichtung*. Das ſcheint mir klar. Wo die Urſache fehlt, muß ja auch die Wirkung ausbleiben, und deshalb weiß ich nicht, wie man daran vorbei kommen will, geradezu zu behaupten, der innere Sinn, das wahrnehmende Vermögen werde beim Wahrnehmen *ſelber* roth, ſauer, rund u. ſ. w. Denn wollte man auch nur ſagen, alle dieſe außendinglichen Eigenſchaften ſeien im Innern wohl vorhanden, aber „in anderer Weiſe", ſo iſt ja damit ſchon gleich eine *Differenz* concedirt, ein Manco an Uebereinſtimmung, und die Folge muß ſein, daß mit der veränderten „Weiſe" eben auch die Erkenntniß eine veränderte, d. h. falſche wird. Es iſt nun freilich wahr, daß das menſchliche Erkennen niemals völlig adäquat oder erſchöpfend ſein kann wie das göttliche, aber das hindert doch nicht, daß es, ſo-

Digitized by Google

weit es reicht, auch vollkommen wahr ſei, d. h. daß das, was wir auf Grund des Wahrnehmungsaktes den Dingen zuſprechen, ihnen auch wirklich zukomme, genau ſo, wie wir's meinen. Und welches Recht hat man denn auch, dieſe volle Wahrheit, wie ſie das realiſtiſche Bewußtſein fordert, zu beſchränken? Was in dieſer Beziehung den Idealiſten geſagt wird, das hat ſich auch jeder Andere zu merken: die volle Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß, ſowie ſie ſich im allgemein-menſchlichen Bewußtſein kundgibt, ſteht von vorn herein feſt; ſie liegt außerhalb der Discuſſion und fraglich iſt nur die Art ihres Zuſtandekommens.

Der Realismus kann die „Verähnlichung" ſehr wohl entbehren, aber nur dann, wenn man ſie nicht zum erkenntnißbewirkenden Prinzip macht; geſchieht das, ſo bleibt nichts übrig, als die Aehnlichkeit auch ganz und voll aufrecht zu erhalten, d. h. ſie auszudehnen bis zur vollen Uebereinſtimmung rückſichtlich der Qualitäten, welche überhaupt das Objekt der Wahrnehmung bilden.

Außerdem aber dürfte zu beachten ſein, daß es ſinnliche Eigenſchaften gibt, die ihrer Natur nach gar nicht danach angethan ſind, auf dem Wege der Verähnlichung ſich uns zu notificiren. Denn dieſer Weg iſt doch wohl nur bei den abſoluten Eigenſchaften möglich, d. h. bei denjenigen, welche ganz ſelbſtändig an den Außendingen exiſtiren; ſie können in das erkennende Vermögen ſich hinüberpflanzen und dort durch Verähnlichung aufgefaßt werden. Und hierzu mag man denn allenfalls auch noch die relativen Qualitäten rechnen, die auf einer Relation zwiſchen zwei oder mehrern Außen-

Digitized by Google

dingen beruhen, wie die Qualitäten „groß“ und „klein“; bei ihnen ſchließt ſich wenigſtens die Relation draußen ab, und ſie kann dann als fertige in's Innere hinübertreten. Wie aber ſollen Eigenſchaften ſich überpflanzen, deren ganzes Weſen in einer Beziehung zum wahrnehmenden Subjekt liegt? Sie ſind ja in Wirklichkeit noch nicht fertig, ſondern gelangen im Innern erſt zum Abſchluß. Man denke z. B. an die Qualitäten „angenehm“, „lieblich“, häßlich“ u. ſ. w. Was wir mit dieſen (und ähnlichen) Worten bezeichnen, gehört doch jedenfalls in den Bereich der ſinnlichen Wahrnehmung; durch den Gehörſinn werden wir gewahr, ob ein Ton „angenehm“, „lieblich“ oder im Gegentheil „grell“, „kreiſchend“ u. ſ. w. iſt; das Auge und ebenſo alle übrigen Sinne bezeichnen uns Manches als „häßlich“, Manches als „ſchön“. Wird man nun auch hier denken können, die Wahrnehmung geſchehe durch Verähnlichung, alſo der innere Sinn ſelbſt werde „angenehm“ u. ſ. w.? Doch wohl nicht. Deshalb erſcheint auf jeden Fall das Prinzip der Verähnlichung nicht ausreichend für alle ſinnlichen Wahrnehmungen, und ſeine generelle Nothwendigkeit iſt alſo durchbrochen.

Wenn nun aber die Scholaſtik auch geirrt hat, indem ſie ihre Wahrnehmungstheorie auf ein falſches Prinzip gründete, ſo hat dieſer Irrthum doch keine ſchlimmen Folgen nach ſich gezogen, da er auf die Theorie beſchränkt blieb und Niemand es ſich beigehen ließ, nach ihr die zu erklärende Thatſache umzumodeln. Ein Widerſpruch zwiſchen beiden lag ja faktiſch ſchon vor, wenn auch noch kein ſo augenfälliger wie bei der Theorie der Neuern; man hätte — bei dem nöthigen

Digitized by Google

Unverſtande — zu Schlüſſen kommen können wie folgende: Da unſer Geſichtsſinn, wenn wir rothe Objekte anſchauen, nicht ſelbſt roth wird, ſo ſind ſie auch nicht roth; da wir es aber dennoch feſt und ſicher glauben, ſo ſieht man daraus, wie wenig auf dieſen „feſten und ſichern" Glauben zu geben iſt; das natürliche Erkennen iſt unzuverläſſig und trügeriſch, es hängt ab von dem jedesmaligen „Apparate, auf den gewirkt wird"; in dieſem Apparate vollzieht ſich ohne Gewähr für die objektive Richtigkeit alles ſog. Wahrnehmen und Denken mit blindem Naturzwange; die Denkgeſetze ſind nichts als die Regeln, nach welchen der Apparat fungirt; wäre er anders eingerichtet, ſo kännten wir vielleicht kein „Geſetz des Widerſpruchs", ein Ding könnte zugleich ſein und nicht ſein, zwei mal zwei erſchiene uns vielleicht als fünf u. ſ. w. Aber eine ſolche rein aprioriſtiſche, allen Thatſachen in's Geſicht ſchlagende Conſequenzmacherei überließ man den Idealiſten, der Gefolgſchaft des großen Königsberger „Denkrieſen", der ſo kühn und mächtig „den Zauber der antiken Auffaſſung ſprengte" und durch ſeine „Grenzen-Hypotheſe" Raum ſchaffte für die „freie Entwickelung" [1]).

1) Kant war übrigens nicht der Erſte, der Sprengverſuche anſtellte, vielmehr waren Andere, die er als Idealiſten bezeichnete, darin ſchon weiter gegangen als er. Er ſelbſt wollte ſo nicht genannt ſein, da er die objektive Welt als unerreichbare Erkenntnißgrenze noch beſtehen ließ. Wie hypothetiſch ihm aber dieſe Grenze erſcheinen mußte, geht wohl zur Genüge daraus hervor, daß er kein Bedenken trug, zu ſagen: „Da ... ſo müſſen auch alle Körper mitſammt dem Raume, darin ſie ſich befinden, für nichts als bloße Vorſtellungen in uns gehalten werden und exiſtiren nirgend anders als bloß in unſern Gedanken".

Prolegomena, I. Th. § 13, Anm. II.

Digitized by Google

Was war das übrigens für eine „Auffaſſung“? Um den Sachverhalt nochmals klarzuſtellen, ſo muß man unterſcheiden zwiſchen der antiken Welt und der antiken Wiſſenſchaft. Die antike Welt hat über das ſinnliche Erkennen nicht anders gedacht, als die heutige es thut und die zukünftige es immer thun wird, d. h. ſie hat dasſelbe für wahr und direkt gehalten; aber die Wiſſenſchaft ging weiter und unterſchob dem allgemeinmenſchlichen, realiſtiſchen Bewußtſein eine Theorie, die von der Scholaſtik adoptirt und unter ſtrengem Feſthalten an der durch das Bewußtſein geforderten direkten Wahrnehmung ſchulgerecht durchgebildet wurde. Hätten nun Kant und die übrigen Idealiſten ſich darauf beſchränkt, dieſe Theorie zu „ſprengen“, ſo wäre das auch im Falle ihrer Wahrheit nicht ſonderlich ſchlimm geweſen; aber ſie machten es gerade umgekehrt: die Theorie hielten ſie feſt oder brachten vielmehr zuerſt noch eine weſentliche Verſchlechterung in ihr an (durch Einführung der indirekten Wahrnehmung) und gingen dann daran, nach dieſer verſchlechterten Theorie das realiſtiſche Bewußtſein zu corrigiren. Daß ſie einen derartigen Verſtoß gegen die primitivſte Forſcherregel nicht mit Bewußtſein begingen, iſt ſelbſtverſtändlich; ein Jeder weiß doch, daß man die offenkundig vorliegenden Thatſachen zu laſſen hat, wie ſie ſind, mögen ſie ſich nun in die vorgefaßte Theorie einfügen oder nicht. Aber das ändert an der Sache ſelbſt nichts. In Wirklichkeit unterſchied man gar nicht zwiſchen Theorie und Thatſache [1]), ſondern warf alles zuſammen und nahm dann

---

1) Ich glaube, es wäre gut, wenn dieſe Unterſcheidung auch

Digitized by Google

aus dem widerſpruchsvollen Complex das Convenable — leider war das eben die vorgefaßte Theorie — heraus, um von hier aus Einheit in den Wirrwarr zu bringen. Daß letzterer dadurch erſt recht groß wurde, begreift ſich.

War es denn mehr als bloße Theorie — genauer: Vermuthung —, daß die Wahrnehmung durch Verähnlichung vor ſich gehe? Unſer Bewußtſein ſagt uns rückſichtlich des ſinnlichen Erkennens nichts weiter, als daß dasſelbe wahr ſei und direkt geſchehe. Die „Vorſtellungen“ und „Bilder“, die wir uns zuſchreiben, bedürfen ſehr der Exegeſe. Aber wie dieſe nun auch ausfallen, und welche Gründe man ſonſt anführen möge: gegen die Sicherheit des wahren und direkten Erkennens können ſie nicht aufkommen. Deshalb mußte die Theorie, wenn man ſie nicht fallen laſſen reſp. zur Discuſſion ſtellen wollte, wenigſtens die ſcholaſtiſche Form behalten, wonach das direkte Erkennen geſchützt blieb. Geſchah das nicht, machte man die Bilder zum unmittelbaren, die Dinge alſo zum mittelbaren Objekt der Wahrnehmung, ſo lag der Widerſpruch zwiſchen Thatſache und Theorie offen vor und es konnte nun die traurige Arbeit beginnen, die der Idealismus in Angriff nahm und die er noch immer weiter führt: die „wiſſenſchaftliche“ Correctur des natürlichen Erkennens, eine Arbeit, die den antiken „Zauber“ immer gründlicher abſtreifte. Die neuern und neueſten philoſophiſchen Syſteme haben nichts Bezauberndes mehr an ſich; das Einzige, was ihnen in gewiſſen Kreiſen noch einen Reiz verleiht, iſt ihre glaubensfeindliche Richtung.

von einzelnen Vertretern der Scholaſtik ſchärfer in's Auge gefaßt und feſtgehalten würde.

Digitized by Google

Gehen wir nun auf die poſitive Löſung des uns beſchäftigenden Problems etwas näher ein. Es wird dann auch das gegen den Idealismus Geſagte noch klarer werden.

2. Das Problem des ſinnlichen Erkennens umſchließt folgende Fragen, die auch eben in dieſer Ordnung zu beantworten ſind: a. iſt das ſinnliche Erkennen wahr oder nicht? b. wie geht das wahre oder unwahre Erkennen vor ſich? c. wenn das Erkennen bald wahr, bald unwahr iſt, wie erklärt ſich dieſe Ungleichheit?

ad a. Es ſieht aus wie Vorſicht, iſt aber in der That reine Gedankenloſigkeit, wenn die idealiſtiſchen Forſcher das umgekehrte Verfahren einſchlagen und die erſte Frage an die letzte Stelle ſetzen, d. h. wenn ſie erſt wiſſen wollen, wie der erkennende „Apparat“ fungirt, um danach beurtheilen zu können, ob das gelieferte Produkt etwas werth iſt oder nicht. Wenn dieſes Produkt nichts werth iſt, dann iſt auch die Unterſuchung nichts werth, welche ſie über den Apparat, ſeine Conſtruktion und Funktion angeſtellt haben. Denn wo fanden ſie ihn, wo haben ſie ihn beobachtet, analyſirt und ſtudirt? In der Außenwelt, alſo unter Benutzung des Apparates, den ſie doch erſt auf ſeine Verläſſigkeit prüfen wollten! Es iſt ja bekannt, daß der Menſch am eigenen Körper nur ſehr wenig beobachten kann, was ſich für die Erkenntnißtheorie verwerthen läßt, und ſelbſt dieſes Wenige gehört noch der Außenwelt an. Woher wiſſen wir denn, daß wir überhaupt einen Körper haben? Die Sinne ſind es, die es uns ſagen, beſonders das Auge und der Taſtſinn; und wer daher die Wahrheit des Sinnenzeugniſſes in Frage ſtellt, bis er erſt weiß, wie der fungirende

Digitized by Google

Apparat beſchaffen iſt, der muß einfach Alles in Frage ſtellen, ſelbſt die Exiſtenz ſeines Körpers, und ſo zerrinnt ihm das, was er unterſuchen will, unter den Händen. Hat er denn wirklich Augen und Ohren, gibt es Außendinge, die ſeine Augen und Ohren affiziren, Vorſtellungen in ihm bewirken u. ſ. w.? Er weiß es nicht ſicher, aber er vermuthet es, und auf dieſe Vermuthungen geſtützt geht er nun daran, das mit ſo unbedingter Sicherheit auftretende realiſtiſche Bewußtſein „wiſſenſchaftlich" zu corrigiren! Fürwahr, das iſt keine Vorſicht, ſondern das gerade Gegentheil davon. Und wenn er für ſeine Vermuthungen noch einen Grund anzuführen wüßte! Warum vermuthet er denn, daß es Außendinge gibt, ſo und ſo beſchaffen, daß wir Sinnesorgane haben, ſo und ſo eingerichtet? Nun, einfach deswegen, weil die Sinne es ſagen — wie würde er ſonſt gewahr, daß und wie die Dinge ſind? Selbſt ſeine Vermuthungen alſo verdankt er dem Zeugniß, welches er hinterher — auf Grund dieſer Vermuthungen! — entkräften will! So ungefähr verfährt Jemand, der mit ſtumpfem Beil den Aſt zu fällen ſich abmüht, auf dem er ſelber ſitzt.

Der Idealismus lebt und zehrt vom Realismus, den er bekämpft, aber glücklicher Weiſe nicht überwinden kann. Beſchränkt auf die eigenen Mittel würde er es nicht weit bringen mit ſeiner „freien Entwickelung", ja dieſe Entwickelung hätte nicht einmal ihren Anfang nehmen können. Man muß nur immer die Offenſivſtellung feſt im Auge behalten, die er dem Realismus gegenüber einnimmt. Nur auf Gründe, und zwar ſehr ſtarke, geſtützt konnte er es doch unternehmen, die allge-

meine, ſo feſt gewurzelte Ueberzeugung von der direkten Wahrnehmung zu bekämpfen. Wenn es aber wirklich nur die Vorſtellungen ſind, die wir wahrnehmen, dann fehlen ja alle dieſe Gründe. Wir kennen dann nämlich die Dinge nicht, wiſſen nicht, wie ſie beſchaffen ſind, was ſie thun und wie ſie im Contakt mit den Sinnesorganen, die wir ebenfalls nicht kennen, die vorgebliche Täuſchung zuwege bringen. Der Idealiſt bekämpft alſo das realiſtiſche Bewußtſein mit leeren Behauptungen oder richtiger mit Gründen, denen er ſofort ſelbſt alle Berechtigung abſpricht.

Es war nur conſequent, wenn Kant bei dem einmal eingenommenen Standpunkt der indirekten Wahrnehmung alle Eigenſchaften der Dinge, auch die räumlichen, in ſein Subjekt hereinzog — auf dieſem Standpunkte kennt man eben keine Eigenſchaften der Dinge mehr, ſondern nur noch Eigenſchaften der Vorſtellungen; aber inconſequent war es, wenn er nun immer noch glaubte, eine Wahrnehmungstheorie zu Stande bringen zu können. Eine ſolche muß ja anknüpfen an die wirkliche Welt — nicht an die Welt der Vorſtellungen — und muß von da aus den Weg beſchreiben, der diesſeits einmündet in die Vorſtellungen. Deshalb genügt es auch nicht, die Welt bloß ihrem Daſein nach zu kennen, nein auch ihr Thun und Verhalten muß bekannt ſein; eben aus dieſem Verhalten ſoll ja der Urſprung der Vorſtellungen erklärt werden. Wenn man nun aber keine einzige Eigenſchaft der Dinge kennt, wie weiß man denn, was ſie thun? Sie können doch nichts weiter thun, als ihre ſpezifiſch-ſinnlichen und ihre räumlichen Qualitäten ändern. Conſequent alſo

Digitized by Google

konnte Kant nicht ſagen, daß die Dinge „unſere Sinne affiziren“, ſondern er mußte ſagen: für meine Vorſtellung iſt es ſo, als gäbe es Dinge, die ſich auf mich zu bewegten, meine Sinne träfen und dadurch Vorſtellungen in mir bewirkten. Wie es ſich damit in Wirklichkeit verhielt, das mußte er Die fragen, die noch unter dem „antiken Zauber“ ſtanden. Auf dieſe Weiſe zeigt es ſich, daß er den Realiſten nicht einmal widerſpruchsloſe Behauptungen entgegenzuſtellen hatte, geſchweige denn etwas mehr.

Mit Recht alſo hält der Realiſt bei ſeinen erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen an der oben angegebenen Reihenfolge der Fragen feſt. Die Wahrheit des ſinnlichen Erkennens nimmt er ohne Beweis und ohne noch zu wiſſen, wie daſſelbe vor ſich geht, hin, lediglich geſtützt auf das Zeugniß des Bewußtſeins. Man kann aber nicht ſagen, daß er hierbei kritiklos, blind, ohne jede Unterſuchung zu Werke geht, nur unterſucht er nicht fremde Perſonen, Objekte der Außenwelt, um daran ſeine Sinneseinrichtungen zu ſtudiren, ſondern, was beſſer iſt, ſein eigenes Ich, ſein inneres Bewußtſein. Und ſiehe, daſſelbe bezeugt ihm die Wahrheit ſeines ſinnlichen Erkennens ſo deutlich und beſtimmt, daß jede weitere Unterſuchung überflüſſig erſcheint, auch wenn eine ſolche möglich wäre. Man wolle nur beachten, daß es ſich hier nicht um exceptionelle Fälle handelt, in denen die Beobachtung ſchwierig und unſicher iſt, ſondern um die generelle Wahrheit des Sinnenzeugniſſes. Wenn ich hier vor meinem Schreibpulte ſtehe und daſſelbe betrachte, ſo iſt mir deſſen reales, objektives Daſein doch wahrhaftig ſo ſicher und gewiß, wie mein eigenes Daſein.

Digitized by Google

Und ſo iſt es bei jedem Menſchen in all' den Fällen, wo eine wiederholte, vorſichtige und genaue Beobachtung ſtattgefunden hat. Vorſicht in der Beobachtung iſt natürlich nothwendig, um nicht irre zu gehen. Ja, ſelbſt trotz vieler Vorſicht können Irrthümer vorkommen, wenn nämlich die Umſtände ganz abnormale ſind; aber in ſolchen Fällen iſt der Realiſt ja auch gern bereit, ſein Bewußtſein corrigiren zu laſſen, man braucht ihm nur mit den nöthigen Beweiſen zu kommen. Aber man ſoll ihm nicht zumuthen, ohne Grund und generell ſeinen Sinnen zu mißtrauen, bloß auf den Grund hin, weil das Bewußtſein kein ausreichender Bürge ſei. Das Bewußtſein, die Gewißheit und zwar — um ein höchſt überflüſſiges Epitheton beizufügen — die ſubjektive Gewißheit iſt ja das letzte Ziel alles Forſchens. Dieſelbe kann unter Umſtänden irrig ſein und durch Gegenbeweiſe erſchüttert reſp. gehoben werden, aber ſo lange ſie feſtſteht, vollkommen und ſicher, unter Ausſchluß aller Zweifel, iſt jedes weitere Forſchen gegenſtandslos. Eine ſolche Gewißheit mag freilich nicht allzu oft vorkommen, aber daß ſie möglich iſt, ſowohl auf ſinnlichem wie auf geiſtigem Gebiet, kann doch nicht bezweifelt werden. Ich darf ſagen, Jeder weiß das aus eigener Erfahrung.

Manche zucken die Achſel über die „ſubjektive Gewißheit" und verlangen nach einer objektiven Gewähr der Wahrheit. Woher kommt das? Für's Erſte mögen ſie ſich wohl noch nicht klar gemacht haben, daß ein Höheres, darüber Hinausliegendes gar nicht denkbar iſt. Oder können wohl die Engel im Himmel, die als reine Geiſter Gott ſchauen, von dieſem Schauen und vom Daſein Gottes mehr haben, als eine „ſubjektive Gewiß-

Digitized by Google

heit"? Für's Andere aber, was wohl die Hauptſache iſt, pflegt das Wort „Gewißheit" in einem ſehr dehnbaren Sinne genommen zu werden. Manche erklären alles das ſchon gleich für gewiß, was ihnen nur eben wahr ſcheint. Daher kommt es, daß ſo viele „Gewißheiten" ſich nachträglich als falſch erweiſen und man nun geneigt iſt, überhaupt nicht viel auf ſie zu geben.

ad b. Soll die zweite Frage erſchöpfend beantwortet werden, ſo genügt es nicht, die Einrichtung der einzelnen Sinnesorgane en détail zu beſchreiben und die äußern Einflüſſe anzugeben, durch welche ſie in Aktivität verſetzt werden, ſondern dieſe Aktivität muß auch ſelbſt in's Auge gefaßt und alſo feſtgeſtellt werden, wie die Sinne im Leben fungiren. Das Letzte iſt entſchieden die Hauptſache, und es iſt auch das Einzige, worüber eine Meinungsverſchiedenheit obwalten kann, da ja die anatomiſchen und phyſicaliſchen Data, ſoweit ſie ermittelt ſind, von Niemanden bezweifelt werden. Dieſe Data laſſe ich hier ganz bei Seite, und auch rückſichtlich des zweiten Theils der Frage beſchränke ich mich auf eine kurze Erörterung der Bedenken, die gegen das dem ſcholaſtiſchen entgegengeſtellte Prinzip der nackten Grundſetzung [1]) erhoben worden ſind. Man hat nämlich geglaubt, daß hierdurch die ſinnliche Wahrnehmung ihres eigentlichen Inhaltes beraubt würde, da wir durch die Sinne doch nicht nur den nackten Außengrund, alſo das Daß der Dinge erfaſſen, ſondern auch ihr Wie. Außerdem hielt man dafür, daß durch die „Grundſetzung" der Wahrnehmungsprozeß ganz unge-

1) S. a. a. O. S. 87 ff.

Digitized by Google

höriger Weiſe in den Verſtand verlegt werde, da er doch im rein ſenſitiven, verſtandesloſen Vermögen ſich vollziehe. Und endlich fragt man nach dem Beweiſe für die Grundſetzungs-Theorie; ohne Beweis, meint man, ſchwebe ſie ja gerade ſo in der Luft, wie die alte Theorie der Verähnlichung.

Was nun die erſte dieſer Einwendungen betrifft, ſo iſt es gewiß wahr, daß wir durch die Sinne nicht nur das Daß der Dinge erfahren, ſondern auch ihr Wie. Aber worin beſteht denn dieſes Wie? Wir haben dafür die Bezeichnungen: roth, ſüß, kalt u. ſ. w.: was denken wir uns bei dieſen Worten? Ziehen wir darüber unſer Bewußtſein zu Rathe, den einzigen autentiſchen Interpreten, den wir haben, ſo weiß ich nicht, welcher Inhalt ſich jenem Wie weiter zutheilen ließe, als daß es in der Eigenheit des wahrgenommenen Dinges beſtehe, die betreffende Reaktion in uns hervorzurufen. So ruft z. B. ein ſauerer Apfel, den wir eſſen, eine beſtimmte Geſchmacks-Reaktion in uns hervor, und wenn wir uns nun denken, wir hätten bloß den einen Sinn des Geſchmackes, was würden wir dann, indem wir den Apfel verkoſten, gewahr? Ich denke, eben nur das, daß es ein Außending gebe, dem es eigen ſei, jene Reaktion zu bewirken. Das iſt nun freilich wenig, aber eineſtheils ſcheint mir, wie geſagt, das Bewußtſein keinen Anhalt für Weiteres darzubieten, und anderntheils wächſt ja auch das anfängliche Wenig immer mehr heran. Wir haben der Sinne fünf; ſie alle können wiederholt in Aktivität treten, zu verſchiedenen Zeiten und unter allerlei veränderten Umſtänden; und wenn dann Erinnerung und Verſtand das Geſchäft übernehmen, die einzelnen Referate

Digitized by Google

zu ſammeln, zu ordnen, zu vergleichen u. ſ. w., ſo geſtaltet ſich daraus ein reich gegliedertes „Bild“ der wahrgenommenen Dinge, eine werthvolle Summe von an ſich dürftigen Einzelkenntniſſen.

Oder werden wir denn nach der alten Theorie mehr von den Dingen gewahr? Ich weiß wohl, gerade hier liegt der eigentliche Kern der Einwendung. Die alte Theorie führt uns auf das „An ſich“ der Dinge, während die „Grundſetzung“ doch eigentlich bei den Reaktionen ſtehen bleibt, das Wie der Dinge aber unerkannt läßt — wir kennen nur das Wie der Reaktionen. Auf dieſe Weiſe könnte es ſogar ſcheinen, als wäre die Grundſetzungs-Theorie nichts weiter als ein Rückfall in den bekämpften Idealismus, da ja auch die Idealiſten (wenigſtens die ſtrengen Kantianer) die Objektivität der Welt, alſo den „nackten Außengrund“ nicht leugnen und außerdem zugeben, daß wir gewahr werden, wie die Dinge „für uns“ ſind. Allein man muß ſich vergegenwärtigen, wie die Idealiſten ſich den Sachverhalt beim ſinnlichen Wahrnehmen von Anfang an gedacht haben. Danach befindet ſich der Menſch inmitten der Welt wie in einer Bildergalerie; jedem Bilde entſpricht ein Außending, vermeintlich demſelben conform, alſo das richtige Original, in Wirklichkeit aber — ſo will die „Wiſſenſchaft“ dem „natürlichen Erkennen“ gegenüber gefunden haben — nur ſoweit conform, daß das innere Bild den Werth eines unter gleichen Umſtänden ſtets wiederkehrenden „Zeichens“ (Helmholtz) des betreffenden Außendinges hat. Alſo die Qualitäten der Dinge kennen wir nicht, wir kennen nur die Qualitäten der Bilder (Zeichen); zwar denken wir uns die Dinge dieſen Bildern (Zeichen)

conform, wie ſie aber in Wirklichkeit ſind, das wiſſen wir nicht. Hiergegen nun ſage ich: wir denken uns durchaus nicht die äußern Dinge dem, was wir in uns haben, conform; man imputirt da dem natürlichen Erkennen einen Fehler, deſſen es ſich nicht ſchuldig macht; wir haben überhaupt nichts in uns als die Reaktionen von den Dingen, die gar nicht danach angethan ſind, nach außen getragen zu werden; wenn wir einen Apfel genießen und von ihm nun Reaktionen haben, ſo fällt es uns gar nicht ein, dieſe nach außen zu tragen, d. h. zu denken, der Apfel habe Reaktionen; nach außen verlegen wir nur den Grund derſelben, und dabei irren wir keineswegs. Ich denke, dieſe Auffaſſung unterſcheidet ſich doch weſentlich genug von der idealiſtiſchen. Mag immerhin die ſcholaſtiſche anders lauten, mag ſie uns zu dem „An ſich" der Dinge führen, ſo fragt es ſich ja eben, ob ſie wahr iſt. Darüber entſcheidet, wie oben bemerkt, nur das Bewußtſein; in ihm iſt die Thatſache gegeben, welcher die erklärende Theorie ſich unterzuordnen hat, ohne etwas davon wegzunehmen, aber auch ohne etwas beizufügen. Nach meinem Dafürhalten gelangen wir durch die ſinnliche Wahrnehmung allerdings zum „An ſich" der Dinge, aber nur zum relativen. (So kann ich ja in dem angeführten Falle recht wohl ſagen: dieſer Apfel iſt „an ſich" ſauer, d. h. es iſt ihm „an ſich" eigen, die beſtimmte Geſchmacksreaktion in mir hervorzurufen.)

Wer geneigt iſt, in der „nackten Grundſetzung" zu unſern phyſiſchen Reaktionen zu wenig Inhalt oder ſonſt etwas Ungeeignetes zu finden, den möchte ich fragen: wie macht es denn der Chemiker, dem man einen unbe-

Digitized by Google

kannten Stoff zur Prüfung und Beſtimmung vorlegt? Er wendet ſeine Reagentien an, und nach den an ihnen ſich kundgebenden Reaktionen beſtimmt er den Stoff als den oder den. Nun, ſo machen auch wir es; wir halten den zu prüfenden Gegenſtand vor die Augen, befühlen und drücken ihn mit der Hand, bringen ihn auf die Zunge u. ſ. w., und nach den erfolgenden Reaktionen beſtimmen wir ihn dann als „roth", „weich", „ſüß" u. ſ. w.

„Aber ſind das alles denn nicht Akte der Vernunft?"

Keineswegs. Vernunftgemäße Akte ſind es wohl, aber darum noch keine Akte der Vernunft. Auch ohne Vernunft iſt es möglich, ſehr vernünftig zu handeln. Zeuge deſſen ſind die Thiere, welche ihrem Inſtinkte folgen: ohne Vernunft handeln ſie ſehr vernunftgemäß. Die Vernunft Gottes iſt hier im Spiele, welche den Thieren zweckmäßige Naturtriebe eingepflanzt hat, ſo zwar, daß ſie mit eigener Vernunft im Allgemeinen nicht beſſer handeln könnten, als ſie es jetzt thun ohne Vernunft. Und ſo denke ich mir denn auch die „Grundſetzung" beim Wahrnehmungsakt. Wenngleich durchaus vernunftgemäß und der Typus zahlloſer ſpäterer Vernunftakte, erfolgt ſie dennoch nur aus Inſtinkt. Es iſt das aber ein Inſtinkt höherer Art, ein Vernunftinſtinkt. Unſere Vernunft ſoll uns dazu verhelfen, daß wir zuerſt die Welt und uns ſelbſt, dann auch Gott erkennen; und damit ſie das nun vermöge, hat Gott ihr den grundſetzenden Inſtinkt gegeben, einen Trieb, der zwingend auftritt, ſo weit und ſo lange dies nöthig iſt.

Was endlich den vermißten Beweis angeht, ſo brauche ich wohl nur darauf hinzuweiſen, daß in der Theorie ja gar nichts Zweifelhaftes oder Beſtrittenes

Digitized by Google

zur Verwendung gelangt. Sie iſt vorausſetzungsloſer als die ſcholaſtiſche, und wer nun glaubt, daß die wenigen Vorausſetzungen nicht genügten, dem wird wohl auch die Beweislaſt zufallen. (Uebrigens hebe ich nochmals ausdrücklich hervor, daß es ſich hier lediglich um den Beweis für die Theorie, nicht für den Realismus handeln kann, welcher letztere keines Beweiſes bedarf und auch ohne jede Theorie feſtſteht.)

ad c. Die Beantwortung der dritten Frage iſt jetzt wohl leicht. Sinnestäuſchungen im ſtrengen Sinne des Wortes gibt es nämlich nicht. So Vieles uns auch die Sinne in ihrem Verein und bei gehäufter Beobachtung melden, ſo iſt doch jede Einzelmeldung ſo dürftig, einfach, nackt, daß für Täuſchungen gar kein Raum bleibt. Was man Sinnestäuſchungen zu nennen pflegt, ſind nichts als Fehlſchlüſſe, die ſich an eine Sinnesmeldung anſchließen, ſelbſt aber nicht das Objekt einer ſolchen bilden. Darüber heißt es a. a. O. S. 80: „Gewöhnlich referiren uns über die Dinge und Vorkommniſſe in der äußern Welt mehrere Sinne zugleich, und wir haben uns nun an die Zuſammengehörigkeit ſolcher Meldungen ſo ſehr gewöhnt, daß in vielen Fällen eine derſelben hinreicht, um ſofort in uns die inſtinktive Suppoſition der übrigen zu wecken.“ (Daraus erſieht man, daß ich die Fehlſchlüſſe keineswegs in den Verſtand verlege, wie man geglaubt hat, und daß ich mir deswegen auch die Erklärung der Sinnestäuſchungen der Thiere nicht unmöglich mache.) Ebenſo können aus einer irrigen Combination jetziger Sinnesmeldungen mit frühern Fehlſchlüſſe hervorgehen, die dann aber ſchon mehr dem Verſtande angehören. Wer die nämliche Speiſe zu verſchiedener

Digitized by Google

Zeit und bei verſchiedener Geſchmacksdispoſition verkoſtet, kann glauben, es ſei eine ganz andere.

Auf dieſe Weiſe wird nun auch klar, wie es zugeht, daß das Sinnenzeugniß in „normalen" Fällen richtig iſt, in „anormalen" aber nicht; erſtere ſind eben diejenigen, die uns im Leben immer oder faſt immer vorkamen, und unter deren Einfluß ſich die Weiſe zu urtheilen und zu „ſchließen", nach der wir jetzt verfahren, allmählich in uns herangebildet hat [1]).

1) Nachträglich erſehe ich aus dem philoſophiſchen Jahresbericht der Görres-Geſellſchaft pro 1883, daß auch Prof. Dr. Schneid (in ſeiner Abhandlung „über die Objektivität der äußern Sinneswahrnehmung gegenüber der neuern Phyſiologie" S. 110) einige Bemerkungen gegen mich gerichtet hat. Auf eine Erwiderung muß ich hier verzichten. Vielleicht aber wird man finden, daß das Nöthigſte ſchon geſagt iſt.

Digitized by Google

2.

Die Doctrina apostolorum.

Von Prof. Dr. Funk.

Der Anfang dieſes Jahres brachte der Wiſſenſchaft der Patriſtik und Kirchengeſchichte mehrere werthvolle Bereicherungen. Das Pariſer Bulletin critique N. 5 verkündigt die Auffindung des Liber de mysteriis des hl. Hilarius von Poitiers durch Gamurrini in der Bibliothek von Arezzo, ſowie die Auffindung des größeren Theiles des Tractates, den der römiſche Archidiakon Pelagius 554 gegen die fünfte allgemeine Synode und den Papſt Vigilius verfaßte, nach ſeiner baldigen Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl aber wieder zurücknahm, durch Abbé Duchesne in einem Codex der Bibliothek von Orleans. Das Bulletino di archeologia cristiana, serie IV, anno II N. 1/2 enthält ein aus 54 Hexametern beſtehendes Gedicht auf einen als Martyrer im Exil geſtorbenen Papſt, wahrſcheinlich Martin I., jedenfalls nicht Liberius, wie de Roſſi will, da dieſer Papſt nicht in der Verbannung für den Glauben ſtarb. Endlich erſchien in Conſtantinopel ein patriſtiſches Werk erſten Ranges, und dieſem ſeien die folgenden Zeilen gewidmet. Es iſt die

Digitized by Google

Doctrina apostolorum, aus der als „Schrift“ bereits durch Clemens von Alexandrien (Strom. I c. 20 § 100 p. 377 ed. Potter) ein Citat gebracht wird, die Euſebius (H. E. III c. 25) neben dem Paſtor Hermä, dem Barnabasbrief, den Acten des Paulus und der Offenbarung des Petrus unter den Apokryphen aufführt; die Athanaſius (Ep. 39 ed. Patav. 1777 t. I, 768) in die Reihe der Schriften ſtellt, die er als für die Katechumenen nützliche Leſebücher bezeichnet, nämlich der Bücher Sirach, Eſther, Judith, Tobias und Paſtor Hermä; deren Umfang Nicephorus in der Stichometrie auf 200 Zeilen angibt. Die Schrift ſtammt aus demſelben Codex, dem wir den vollſtändigen Text der Clemensbriefe und eine bemerkenswerthe Verbeſſerung des Textes des Barnabasbriefes und der pſeudoignatianiſchen Briefe verdanken, und ſie wird uns von dem Auffinder und Herausgeber, dem Hrn. Metropoliten Bryennius von Nikomedien, zugleich mit ausführlichen Prolegomenen und einem ſehr gelehrten Commentar geboten [1]. Da ihr Inhalt ebenſo bedeutſam als ihr Umfang gering iſt, und da die Editio princeps einem großen Theil der Leſer der Qu.-Schr. nicht zugänglich ſein und eine andere Ausgabe nicht ſo bald erſcheinen wird, ſo glauben wir die Schrift nicht bloß anzeigen, ſondern zugleich in deutſcher Sprache mittheilen zu ſollen. Wir unterziehen uns zunächſt letzterer Aufgabe und

1) *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου. Ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883.*

Digitized by Google

knüpfen an die möglichſt wörtliche Ueberſetzung einige Bemerkungen an.

* * *

Lehre des Herrn [gegeben] [1]) durch die zwölf Apoſtel den Heiden.

1. Es gibt zwei Wege, einen [Weg] des Lebens und einen des Todes, und es beſteht eine große Verſchiedenheit zwiſchen beiden Wegen. Der Weg des Lebens nun iſt dieſer. Erſtens ſollſt du Gott lieben, deinen Schöpfer; zweitens deinen Nächſten wie dich ſelbſt; und alles, was immer du willſt, daß es dir nicht geſchehe, das thue auch du einem anderen nicht. Die Lehre dieſer Worte aber iſt folgende: Segnet diejenigen, welche euch fluchen, und betet für eure Feinde, und faſtet für diejenigen, welche euch verfolgen; denn welchen Lohn werdet ihr haben, wenn ihr [nur] die liebet, die euch lieben? Thun dasſelbe nicht auch die Heiden? Ihr aber ſollt die lieben, die euch haſſen, und ihr ſollt keinen Feind haben. Enthalte dich aller fleiſchlichen und weltlichen Begierden. Wenn dir jemand einen Schlag gibt auf die rechte Wange, ſo reiche ihm auch die andere dar, und du wirſt vollkommen ſein; wenn dich einer beanſprucht auf eine Meile, gehe zwei mit ihm; wenn einer deinen Mantel nimmt gib ihm auch den Rock, wenn einer dir das Deinige nimmt, fordere es nicht zurück; denn du kannſt es nicht. Gib jedem, der dich bittet, und fordere es nicht zurück; denn der Vater will, daß allen von den eigenen Gaben gegeben werde. Selig, wer gemäß dem Gebote gibt; denn er erleidet keine Strafe. Wehe dem, der nimmt;

1) Das in Klammern Stehende iſt Zuthat des Ueberſetzers.

Digitized by Google

denn wenn einer nimmt, der bedürftig iſt, ſo wird er keine Strafe leiden. Wer aber nimmt, ohne bedürftig zu ſein, wird Rechenſchaft ablegen, warum er genommen und wozu, und in die Enge gekommen wird er geprüft werden über das, was er gethan, und er wird von da nicht herauskommen, bis er den letzten Heller bezahlt hat. Aber auch darüber iſt geſagt worden: Dein Almoſen ſchwitze in deinen Händen, bis du weißt, wem du geben ſollſt.

2. Das zweite Gebot der Lehre aber [iſt]: Du ſollſt nicht tödten, nicht die Ehe brechen, nicht Knaben ſchänden, nicht Unkeuſchheit treiben, nicht ſtehlen, nicht Zauberei treiben, nicht Gift miſchen, das Kind nicht morden durch Abortus, noch es tödten, wenn es geboren iſt. Du ſollſt nicht begehren das Gut deines Nächſten, nicht ſchwören, kein falſches Zeugniß geben, nicht ſchmähen, nicht rachſüchtig ſein. Du ſollſt nicht unbeſtändig ſein noch doppelzüngig; denn eine Schlinge des Todes iſt die Doppelzüngigkeit. Deine Rede ſei nicht lügneriſch, nicht eitel, ſondern geſättigt durch die That. Du ſollſt nicht habſüchtig ſein noch räuberiſch, nicht heuchleriſch, nicht bösartig, nicht übermüthig. Du ſollſt keinen ſchlimmen Rath gegen deinen Nächſten annehmen. Du ſollſt niemand haſſen, ſondern die einen ſollſt du zurechtweiſen, für die anderen beten, wieder andere lieben mehr als dein Leben.

3. Mein Kind, fliehe alles Böſe und alles, was ihm ähnlich iſt. Sei nicht zornig; denn der Zorn führt zum Mord; noch ſei eifernd oder ſtreitſüchtig oder aufbrauſend; denn aus all dem entſtehen Mordthaten. Mein Kind, ſei nicht begehrlich; denn die Begierde führt zur Unzucht; führe keine ſchmutzige Reden und ſei nicht frech

Digitized by Google

mit den Augen; denn aus all dem entſtehen Ehebrüche. Mein Kind, achte nicht auf die Vögel [zur Wahrſagerei]; denn das führt zum Götzendienſte; ſei kein Beſchwörer oder Mathematiker noch treibe Reinigung [von Krankheit oder Sünde durch Opfer], noch wolle dergleichen ſehen; denn aus all dem entſteht Götzendienſt. Mein Kind, ſei nicht lügneriſch; denn die Lüge führt zum Diebſtahl; noch geldgierig oder ruhmſüchtig; denn aus all dem entſtehen Diebſtähle. Mein Kind, ſei nicht mürriſch; denn das führt zur Läſterung; noch frech noch denke Schlimmes; denn aus all dem entſtehen Läſterungen. Sei aber ſanftmüthig; denn die Sanftmüthigen werden als Erbtheil beſitzen das Land. Sei langmüthig und barmherzig und unſchuldig und ruhig und gut und zittere immerdar vor den Worten, die du gehört haſt. Du ſollſt dich nicht erheben noch ſollſt du deiner Seele Verwegenheit geſtatten. Deine Seele ſoll ſich nicht an die Hohen hängen, ſondern du ſollſt mit den Gerechten und Niedrigen verkehren. Die Schickſale, die dir widerfahren, ſollſt du als gut aufnehmen, wiſſend, daß nichts ohne Gott geſchieht.

4. Mein Kind, du wirſt deſſen bei Nacht und Tag eingedenk ſein, der zu dir das Wort Gottes ſpricht, und du wirſt ihn ehren wie den Herrn; denn von wo die Herrſchaft genannt wird, da iſt der Herr. Du wirſt täglich aufſuchen das Angeſicht der Heiligen, damit du dich ihrer Reden erfreueſt. Du ſollſt keine Spaltung wünſchen, die Streitenden vielmehr zum Frieden bringen. Du ſollſt gerecht richten, nicht auf die Perſon ſehen, wenn du wegen Verfehlungen zurechtweiſeſt. Du ſollſt nicht zweifeln, ob es ſein wird oder nicht. Du ſollſt deine Hände nicht zum Nehmen ausſtrecken, zum Geben aber

Digitized by Google

zuſammenziehen; wenn du haſt, wirſt Du geben mit deinen Händen [zur] Löſung deiner Sünden. Du ſollſt nicht zögern zu geben noch murren, wenn du gibſt; denn du wirſt erkennen, wer der gute Vergelter des Lohnes iſt. Du wirſt dich von dem Dürftigen nicht abwenden, ſondern alles deinem Bruder mittheilen und nichts eigen nennen; denn wenn ihr Gemeinſchaft habt im Unvergänglichen, um wie viel mehr in den vergänglichen Dingen? Du ſollſt deine Hand nicht hinwegnehmen von deinem Sohn oder von deiner Tochter, ſondern [ſie] von Jugend auf lehren die Furcht Gottes. Du ſollſt deinem Knecht oder deiner Magd, die auf denſelben Gott hoffen, nicht befehlen in deiner Bitterkeit, damit ſie nicht etwa von der Furcht gegen Gott laſſen, der über beiden iſt; denn er kommt nicht, um nach der Perſon zu berufen, ſondern diejenigen, welche der Geiſt bereitet hat. Ihr Knechte aber ſeid unterwürfig euren Herren als dem Bild Gottes in Scheu und Furcht. Du ſollſt haſſen alle Heuchelei und alles, was dem Herrn nicht gefällt. Du ſollſt nicht verlaſſen die Gebote des Herrn, ſondern bewahren, was du empfangen haſt, ohne hinzuzuſetzen oder hinwegzunehmen. In der Verſammlung ſollſt du bekennen deine Sünden und nicht zum Gebet hinzutreten mit ſchlechtem Gewiſſen. Das iſt der Weg des Lebens.

5. Der Weg des Todes aber iſt dieſer: vor allem iſt er ſchlecht und voll des Fluches; Mord, Ehebruch, Begierde, Hurerei, Diebſtahl, Götzendienſt, Zauberei, Giftmiſcherei, Raub, falſches Zeugniß, Heuchelei [1]), Zweideutigkeit, Trug, Stolz, Bosheit, Anmaßung, Habſucht,

1) Der griechiſche Text hat bis hieher überall den Plural: φόνοι, μοιχεῖαι u. ſ. w.

ſchmutzige Rede, Eiferſucht, Verwegenheit, Uebermuth, Schmeichelei; die Guten verfolgen [1]), die Wahrheit haſſen, die Lüge lieben, den Lohn der Gerechtigkeit nicht erkennen, nicht dem Guten anhängen noch dem gerechten Gerichte, nicht wachen zum Guten, ſondern zum Schlechten, fern ſein von Sanftmuth und Geduld, das Eitle lieben, nach Vergeltung jagen, mit dem Armen kein Mitleid haben, um den Niedergebeugten ſich nicht bemühen, den Schöpfer nicht erkennen, die Kinder tödten, das Gebilde Gottes vernichten, von dem Dürftigen ſich abwenden, den Bedrängten unterdrücken, die Reichen vertheidigen, gegen die Armen ungerechtes Gericht üben, ſündigen in allem: befreit euch, Kinder, von alle dem.

6. Siehe zu, daß dich keiner wegführt von dieſem Weg der Lehre, da er außerhalb Gott dich lehrt. Denn wenn du tragen kannſt das ganze Joch des Herrn, wirſt du vollkommen ſein; wenn du es nicht kannſt, ſo thue das, was du vermagſt. Bezüglich der Speiſe aber trage, was du kannſt; habe Acht gar ſehr vor dem Götzenopfer; denn es iſt Verehrung todter Götter.

7. In Betreff der Taufe aber, taufet alſo: wenn ihr all das Vorhergehende geſagt habt [2]), taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geiſtes in fließendem [3]) Waſſer. Wenn du kein fließendes Waſſer haſt, taufe in anderem Waſſer; wenn du es nicht in kaltem kannſt, in warmem. Wenn du beides nicht haſt, ſo gieße

1) Statt des Infinitives hat der griechiſche Text im Folgenden überall das Subſtantiv oder Particip: *διῶκται ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν* u. ſ. w.

2) Wörtlich: wenn ihr all das vorher geſagt habt.

3) Wörtlich: lebendem.

Digitized by Google

auf das Haupt dreimal Waſſer im Namen des Vaters und des Sohnes und hl. Geiſtes. Vor der Taufe aber faſte, wer tauft und getauft wird und wenn noch einige andere es können. Dem Täufling wirſt du befehlen, einen oder zwei Tage zu faſten.

8. Eure Faſten aber ſollen nicht mit den Heuchlern ſein; denn ſie faſten am Montag und Donnerstag. Ihr ſollt vielmehr am Mittwoch und Freitag faſten. Betet auch nicht wie die Heuchler, ſondern wie der Herr in ſeinem Evangelium es geboten hat, ſo betet: Unſer Vater, der du biſt in dem Himmel, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geſchehe wie im Himmel ſo auf Erden; unſer tägliches Brod gib uns heute, und vergib uns unſere Schuld, wie auch wir vergeben unſeren Schuldigern, und führe uns nicht in Verſuchung, ſondern erlöſe uns von dem Uebel, weil dein iſt die Macht und die Ehre in Ewigkeit. Dreimal des Tages betet ſo.

9. Was aber die Euchariſtie anbelangt, ſo ſaget alſo Dank. Zuerſt in Betreff des Trankes: Wir danken dir, unſer Vater, für den heiligen Weinſtock Davids deines Sohnes [1]), den du uns kund gethan haſt durch Jeſus deinen Sohn [1]); dir ſei Ehre in Ewigkeit. In Betreff des gebrochenen Brotes [2]): Wir danken dir, unſer Vater, für das Leben und die Kenntniß, die du uns haſt erkennen laſſen durch Jeſus deinen Sohn; dir ſei Ehre in Ewigkeit. Wie dieſes Brot zerſtreut war auf den Bergen [3]) und zuſammengeführt eins wurde, ſo möge

1) Der griechiſche Text hat hier und im Folgenden faſt immer *παῖς*.

2) Eigentlich: Brechens, *κλάσματος*.

3) Nämlich in den Körnern des Getreides.

Digitized by Google

deine Kirche zuſammengeführt werden von den Grenzen der Erde in dein Reich, weil dein iſt die Ehre und die Macht durch Jeſus Chriſtus in Ewigkeit. Keiner aber eſſe oder trinke von eurer Eucharistie, außer die getauft ſind auf den Namen des Herrn; denn darüber hat der Herr geſagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden.

10. Seid ihr aber geſättigt, ſo danket alſo: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du gepflanzt haſt in unſere Herzen, und für die Kenntniß und den Glauben und die Unſterblichkeit, die du uns haſt erkennen laſſen durch Jeſus deinen Sohn; dir ſei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herr, haſt alles erſchaffen um deines Namens willen; du gabſt Speiſe und Trank den Menſchen zum Genuß, damit ſie dir Dank ſagen; uns aber ſchenkteſt du geiſtliche Speiſe und Trank und ewiges Leben durch deinen Sohn. Vor allem danken wir dir, weil du mächtig biſt; dir ſei Ehre in Ewigkeit. Sei eingedenk, Herr, deiner Kirche, ſie zu befreien von allem Böſen und ſie zu vollenden in deiner Liebe, und verſammle ſie von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet haſt, weil dein iſt die Macht und die Ehre in Ewigkeit. Es komme die Gnade und dieſe Welt gehe dahin. Hoſanna dem Sohne Davids. Wenn einer heilig iſt, ſo trete er herzu; wenn er es nicht iſt, thue er Buße. Maran Atha [1]). Amen. Den Propheten aber geſtattet Dank zu ſagen, ſo viel ſie wollen.

11. Wenn nun einer kommt und euch all das Vorhergeſagte lehrt, ſo nimmt ihn auf. Wenn aber der

1) D. i. der Herr kommt. Vgl. I Kor. 16, 22.

Digitized by Google

Lehrende ſelbſt ſich verirrend eine andere Lehre lehrt, ſo daß er [jene] auflöst, ſo höret ihn nicht; wenn er aber die Gerechtigkeit und Kenntniß des Herrn [in euch] vermehrt, ſo nimmt ihn auf wie den Herrn. In Betreff der Apoſtel aber und Propheten thut nach der Lehre des Evangeliums alſo. Jeder Apoſtel, der zu euch kommt, werde aufgenommen wie der Herr; er bleibe aber nicht länger als [1]) einen Tag, und wenn es nöthig iſt, auch den andern; wenn er aber drei [Tage] bleibt, iſt er ein falſcher Prophet. Geht der Apoſtel weiter, ſo nehme er nichts mit außer Brot bis zum nächſten Aufenthaltsort; wenn er aber Geld verlangt, iſt er ein falſcher Prophet. Und jeder Prophet, der im Geiſte ſpricht, verſuchet ihn nicht noch beurtheilet ihn; denn jede Sünde wird vergeben werden, dieſe Sünde aber wird nicht vergeben werden. Nicht jeder aber, der im Geiſte ſpricht, iſt ein Prophet, ſondern [nur], wenn er den Wandel des Herrn hat. An ſeinem Wandel alſo wird der falſche und der wahre Prophet erkannt werden. Und jeder Prophet, der im Geiſte [redend] einen Tiſch beſtellt, er wird nicht von ihm eſſen, er ſei denn ein falſcher Prophet. Jeder Prophet aber, der die Wahrheit ſpricht, wenn er nicht thut, was er lehrt, iſt ein falſcher Prophet. Jeder Prophet, bewährt und wahrhaftig, der in der Verſammlung geheimnißvolle, weltliche Dinge verrichtet [2]), dabei aber nicht lehrt, man ſolle thun, was er ſelbſt thut, ſoll nicht von euch gerichtet werden;

1) Im Codex, bezw. in der Ausgabe fehlt *εἰ μή* vor *ἡμέραν*, das nach der Parallelſtelle c. 12 nothwendig zu ergänzen iſt.

2) So deutet Duchesne die Stelle (Bull. crit. 1884 p. 93). Der Text lautet: *ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*, iſt aber ohne Zweifel corrupt.

Digitized by Google

denn er hat ſein Gericht bei Gott; denn ſolches thaten auch die alten Propheten. Wenn einer im Geiſte [redend] ſagt: Gib mir Geld oder etwas anderes, höret ihn nicht; wenn er aber ſagt, man ſolle für andere geben, die bedürftig ſind, ſo richte ihn keiner.

12. Jeder, der kommt im Namen des Herrn, werde aufgenommen. Hernach aber werdet ihr ihn prüfen und erkennen; denn ihr ſollet Rechts und Links unterſcheiden [1]). Iſt der Kommende ein Vorüberreiſender, ſo unterſtützet ihn, ſo viel ihr könnet; er wird aber bei euch nicht länger als zwei oder drei Tage bleiben, wenn es nöthig iſt. Will er ſich aber bei euch niederlaſſen und iſt er ein Handwerker, ſo arbeite er und eſſe; verſteht er kein Handwerk, ſo ſorgt für ihn nach eurer Einſicht, wie er, ohne müßig zu ſein, unter euch als Chriſt leben ſoll. Wenn er aber nicht ſo thun will, dann treibt er mit Chriſtus Handel. Habt Acht vor dergleichen Leuten.

13. Jeder wahrhaftige Prophet, der ſich bei euch niederlaſſen will, iſt ſeines Unterhaltes werth. Ebenſo iſt ein wahrhaftiger Lehrer, wie der Arbeiter, auch ſelbſt werth ſeines Unterhaltes. Alle Erſtlinge nun der Erträgniſſe der Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe wirſt du nehmen und den Propheten geben; denn ſie ſind eure Hohenprieſter. Habt ihr aber keinen Propheten, dann gebet [ſie] den Armen. Wenn du Speiſe bereiteſt, ſo nimm die Erſtlinge und gib ſie dem Gebot gemäß. Ebenſo wenn du einen Krug Wein oder Oel öffneſt, nimm den Anbruch und gib ihn dem Propheten. Und von Geld

1) Wörtlich: ihr werdet rechte und linke Einſicht haben.

Digitized by Google

und Kleidung und allem Beſitzthum nimm die Erſtlinge, wie es dir gut dünkt, und gib gemäß dem Gebote.

14. Am Tag des Herrn [1]) aber ſollt ihr euch verſammeln und das Brot brechen und Dank ſagen, nachdem ihr [zuvor] eure Sünden bekannt habt, auf daß euer Opfer rein ſei. Jeder aber, der Streit hat mit ſeinem Freunde, der komme nicht mit euch zuſammen, bis ſie ſich verſöhnt haben, damit euer Opfer nicht verunreinigt wird; denn das iſt das [Wort], was der Herr geſprochen hat: An jedem Orte und zu jeder Zeit [ſoll man] mir ein reines Opfer darbringen; denn ein großer König bin ich, ſpricht der Herr, und mein Name iſt wunderbar unter den Völkern.

15. Beſtellet [2]) euch ferner Epiſkopen und Diakonen, würdig des Herrn, Männer, die ſanftmüthig ſind und fern von Geldgier und wahrhaftig und erprobt; denn euch leiſten auch ſie den Dienſt der Propheten und Lehrer. Verachtet ſie alſo nicht; denn ſie ſind die Geehrten unter euch mit den Propheten und Lehrern [3]).

Weiſet einander zurecht nicht in Zorn, ſondern im Frieden, wie ihr es in dem Evangelium habt; und wenn ſich einer gegen den Nächſten vergeht, ſo ſpreche keiner mit ihm noch höre er [ihn] bei euch, bis er ſich gebeſſert hat. Eure Gebete aber und Almoſen und alle Handlungen verrichtet ſo, wie ihr es in dem Evangelium eures Herrn findet.

16. Wachet für euer Leben. Eure Lampen ſollen nicht erlöſchen, und eure Lenden ſollen nicht entgürtet

---

1) Wörtlich: Sonntag des Herrn.

2) *Χειροτονήσατε.*

3) *Οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν κ. δ.*

Digitized by Google

werden, ſondern ſeid bereit; denn ihr kennt nicht die Stunde, in welcher unſer Herr kommt. Häufig aber ſollt ihr euch verſammeln, ſuchend, was euren Seelen noth thut; denn nichts wird euch nützen die ganze Zeit eures Glaubens, wenn ihr nicht in der letzten Zeit vollkommen werdet. Denn in den letzten Tagen werden ſich mehren die falſchen Propheten und die Verderber, und die Schafe werden ſich in Wölfe verkehren und die Liebe wird ſich in Haß verkehren; denn wenn die Ungerechtigkeit zunimmt, werden ſie einander haſſen und verfolgen und überliefern, und dann wird erſcheinen der Weltverführer gleichſam als der Sohn Gottes und er wird Zeichen und Wunder thun, und die Erde wird in ſeine Hände übergeben werden, und er wird Frevel verüben, wie ſie ſeit Ewigkeit niemals geſchehen ſind. Dann wird das Geſchlecht [1]) der Menſchen in das Feuer der Prüfung kommen und viele werden ſich ärgern und zu Grunde gehen; die aber ausharren in ihrem Glauben, werden gerettet werden [2]). Und dann werden erſcheinen die Zeichen der Wahrheit: erſtens das Zeichen der Oeffnung am Himmel, dann das Zeichen der Stimme der Poſaune, und drittens die Auferſtehung der Todten, jedoch nicht aller, ſondern wie geſagt iſt: Es wird kommen der Herr und alle Heiligen mit ihm. Dann wird die Welt den Herrn kommen ſehen auf den Wolken des Himmels.

* * *

---

1) *Κτίσις.*

2) Der griechiſche Text fügt bei: *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος.* Aber was heißt das? Bryennius vermuthet, *κατάθεμα* (= *κατανάθεμα*) bedeute Chriſtus, ſofern die Verworfenen ihn verwünſchen werden; oder es ſei zu leſen: *ἐπ' αὐτοῦ τοῦ κάτω θέματος,* d. i. *ἐπὶ τῆς γῆς.*

So der Wortlaut der D. A. Wie man ſieht, zerfällt die Schrift in zwei nicht ganz gleiche Theile. Der erſte Theil c. 1—6 iſt eine einfache Unterweiſung in der chriſtlichen Sittenlehre, und er fällt in der Hauptſache mit den Capiteln 18—20 des Barnabasbriefes zuſammen. Doch iſt der Inhalt der beiden Schriften nicht ganz derſelbe, und was noch wichtiger iſt, die Reihenfolge der Sentenzen iſt vielfach eine verſchiedene. Was jenen Punkt anbelangt, ſo findet man in jeder der beiden Schriften einzelne Sätze, die in der anderen nicht ſtehen. In der D. A. iſt indeſſen das Eigenthümliche beträchtlicher als in B. Sie hat zwei größere Stücke, die hier fehlen, nämlich die Worte: Alles was du nicht willſt u. ſ. w. bis an das Ende des erſten Capitels, bezw. den größeren Theil dieſes Capitels, ſowie den Anfang und größeren Theil des dritten Capitels, den Abſchnitt, in dem die Quellen der Hauptſünden des Mordes, Ehebruches, Götzendienſtes, Diebſtahls und der Läſterung aufgezeigt werden. Bezüglich der Reihenfolge der Sentenzen iſt vor allem an Folgendes zu erinnern. In der D. A. ſtehen die beiden Gebote der Gottes- und der Nächſtenliebe zuſammen voran. In B ſind ſie von einander getrennt (19, 2. 5) und die übrigen Gebote ſind in der Hauptſache ſo an ſie angereiht, daß jene gewiſſermaßen als Eintheilungsprincip erſcheinen. Freilich iſt die Eintheilung nicht ſtreng durchgeführt. Wir finden im erſten Theil einzelnes, was mehr dem zweiten angehört, wie die Vorſchrift, keinen ſchlechten Rath gegen den Nächſten anzunehmen (V. 3) und dem Bruder die Beleidigung nicht nachzutragen (4), und umgekehrt, wie die Vorſchrift, die Schickſale als aus Gottes Hand kommend als etwas Gutes hinzunehmen (6). Aber im ganzen erſcheint der

Digitized by Google

Stoff doch in der fraglichen Weiſe angeordnet, und es dürfte nicht ohne Bedeutung ſein, wenn unmittelbar vor dem Gebot der Nächſtenliebe die Worte ſtehen: du ſollſt den Namen des Herrn nicht eitel nennen, der von der Gottesliebe handelnde Theil alſo mit dieſem Gebote ſchließt. Die fraglichen Punkte fallen ferner auch deßwegen gegen unſere Annahme weniger ins Gewicht, weil die Gedankenfolge in B. überhaupt und auch in den einzelnen Theilen für ſich lockerer und weniger geordnet iſt als in D. A. In dieſer ſind z. B. die auf die Wohlthätigkeit bezüglichen Sentenzen c. 4 p. 19—21 alle zu einem geſchloſſenen Ganzen zuſammengeſtellt. In B finden wir ſie auseinandergeriſſen an drei Orten (19, 8. 9. 11). Dort finden wir ferner c. 4 p. 22 die zuſammengehörigen Gebote: alles zu haſſen, was dem Herrn nicht gefällt, und die Gebote des Herrn nicht zu verlaſſen, ſondern das Empfangene ohne Zuſatz und ohne Schmälerung zu bewahren, wiederum in unmittelbarer Aufeinanderfolge. Hier ſtehen ſie wiederum und zwar ſehr weit (19, 2. 11) auseinander, und die Folge der Trennung iſt, daß die zweite Sentenz (*φυλάξεις, ἃ παρέλαβες*) in ihrer Iſolirtheit kaum verſtändlich iſt. Aehnlich verhält es ſich mit anderen Stellen. Nur in einem größeren Stück iſt die Aufeinanderfolge der Sentenzen im weſentlichen die gleiche, in der Beſchreibung des Weges der Sünde, näherhin in der zweiten und längeren Hälfte dieſes Abſchnittes von *διῶκται ἀγαθῶν* an.

Iſt der erſte Theil der D. A. ebenſowohl vermöge ſeines Inhaltes als weil er im weſentlichen ſchon bisher bekannt war, von geringerer Bedeutung, ſo iſt dagegen der zweite mit c. 7 beginnende Abſchnitt von größter

Wichtigkeit. Er gibt uns vor allem über die nähere Beſtimmung des erſten Theiles Aufſchluß, indem aus den Anfangsworten hervorgeht, daß derſelbe für den Unterricht derjenigen beſtimmt war, welche in die chriſtliche Kirche aufgenommen zu werden wünſchten, der Katechumenen, ein Wort, das übrigens in der Schrift ſelbſt noch nicht vorkommt. An ſich aber läßt ſich der Abſchnitt gewiſſermaßen als ein kirchliches Rituale oder als eine Kirchenordnung bezeichnen. Er handelt der Natur der Sache entſprechend und anknüpfend an den erſten Theil zunächſt von der Taufe. Das Faſten vor der Taufe gibt Veranlaſſung, ein kurzes Wort über dieſe Uebung im allgemeinen beizufügen, und da hier als Gegenſatz die Praxis der „Heuchler" oder Phariſäer berückſichtigt wird, folgt mit Rückſicht auf den gleichen Gegenſatz eine Belehrung über das Gebet. Die Capitel 9—10 handeln von der Eucharistie, und zwar mit Voranſtellung des Weines vor dem Brote, wie ähnlich Luk. 12, 14—18 und I Kor. 10, 16—21. Wir begegnen hier den älteſten ſchriftlich fixirten liturgiſchen Gebeten. Wir erfahren aber auch zugleich, daß nicht alle an dieſe Gebete gebunden waren, daß es vielmehr Perſonen gab, welche in freier Weiſe Dank ſagen durften, ſo wie der Geiſt es ihnen eingab, die Propheten. Die auf dieſen Punkt bezügliche Bemerkung gibt Anlaß, von der Aufnahme und Behandlung der Propheten und Apoſtel, bezw. Lehrer ſowie der einfachen Chriſten zu reden, die gleich jenen von auswärts her in eine Gemeinde kommen, ſei es zu einem vorübergehenden, ſei es zu einem bleibenden Aufenthalt (c. 11—13), und nach dieſer Digreſſion folgt der Schluß der Auseinanderſetzung über die Euchariſtie (c. 14). Beſonders bemerkenswerth iſt hier die Erwähnung eines dem

Digitized by Google

hl. Mahle vorangehenden Sündenbekenntniſſes. Daran reiht ſich die Bemerkung über die Beſtellung von Gemeindevorſtänden ſowie ein Wort über die brüderliche Zurechtweiſung. Den Schluß macht endlich die Ermahnung zur Wachſamkeit mit Hinweis auf die letzten Dinge.

Gehen wir von der Analyſe der Schrift zu der Beſtimmung ihrer Zeit über, ſo iſt zunächſt zu bemerken, daß ſie namentlich allerdings erſt durch Euſebius erwähnt wird, und auch von ihm nicht ganz in dem richtigen Titel, indem er von *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* (H. E. III c. 25) redet. Indeſſen kann es ebenſowenig einem Zweifel unterliegen, daß Euſebius unſere Schrift mit jenen Worten meinte, da ſie bald nachher von Athanaſius als *Διδαχή* aufgeführt wird, als daß die Schrift damals ſchon lange Zeit vorhanden war. Die Bemerkung des Clemens von Alexandrien Strom. I c. 20: *Οὗτος* (sc. *ὁ ἐπ' ἀλλοτρίοις πόνοις καυχώμενος*) *κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται· φησὶ γοῦν· Υἱέ, μὴ γίνου ψεύστης, ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπήν*, ſetzte die D. A. voraus, da die Worte der „Schrift" hier (c. 4) ſich finden, ausgenommen allein das *υἱέ*, ſtatt deſſen wir *τέκνον μου* leſen, und die weitere Schrift, die die Worte ebenfalls enthält, die ſ. g. apoſtoliſche Kirchenordnung (Hilgenfeld, Evang. sec. Hebr. etc. p. 98), ſicherlich jünger iſt. Die Schrift war alſo um das Jahr 200 vorhanden, und ſie entſtand geraume Zeit vor dieſem Termin, da ſie von Clemens als „Schrift" citirt wird. Auch ihr Inhalt weist auf einen ſehr frühen Urſprung hin. Sie hat durchweg ein ſo alterthümliches Gepräge und ſie bezieht ſich auf ſo primitive kirchliche Verhältniſſe, daß ſie der Mitte des zweiten Jahrhunderts eher voran-

Digitized by Google

als nachzuſetzen iſt. Wie weit ſie aber über dieſen Termin hinaufzurücken iſt, hat ihre Vergleichung mit dem Paſtor Hermä und dem Barnabasbrief zu zeigen, mit denen ſie ſich ſo nahe berührt, daß eine unmittelbare Abhängigkeit in dieſer oder jener Richtung anzunehmen iſt.

Bryennius läßt die D. A. von beiden Schriften abhangen und er ſetzt ihre Entſtehung auf 120—160 an. Durchſchlagende Gründe für die Auffaſſung liegen indeſſen nicht vor. Am allerwenigſten iſt die Priorität des Paſtor gegenüber der D. A. bewieſen. Derſelbe berührt ſich mit ihr hauptſächlich Mand. II mit ſeiner Lehre vom Almoſengeben und Mand. XI mit ſeiner Auseinanderſetzung über den falſchen Propheten. Dort trifft er mit ihr zum Theil auch wörtlich zuſammen, wie folgende Gegenüberſtellung zeigt:

D. A. c. 1 p. 7 sq.

Πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γάρ ἐστιν. Οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῶος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἱνατί ἔλαβε καὶ εἰς τί.

P. H. M. II, 4. 5.

Πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. Οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διατί ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην. Ὁ οὖν διδοὺς ἀθῶός ἐστιν.

Aber was folgt daraus für das Verhältniß beider Schriften? Offenbar kann der Paſtor ebenſo gut von der D. A. abhängig ſein als dieſe von ihm, und wenn wir an die Verwendung der D. A. zum Katechumenenunterricht denken, wenn wir ferner erwägen, daß der Paſtor nach der wahrſcheinlicheren Annahme erſt um die Mitte des zweiten

Jahrhunderts entſtanden iſt, ſo ſpricht die größere Wahrſcheinlichkeit für die Priorität der D. A. [1]).

Indeſſen dürfte die D. A. nicht bloß dem Paſtor Hermä, ſondern auch dem Barnabasbrief vorangehen, und zwar aus folgendem Grunde. Es wurde bereits oben darauf hingewieſen, daß inhaltlich zuſammengehörige Sätze in B mehrfach auseinandergeriſſen ſind. Es erhebt ſich daher die Frage, ob es wahrſcheinlicher iſt, daß die betreffenden Sentenzen urſprünglich mit einander verbunden waren, ſo wie ſie auch inhaltlich zuſammengehören, und erſt ſpäter auseinandergeriſſen wurden, oder daß ſie urſprünglich die unnatürliche Stellung erhielten, in der wir ſie in B antreffen, und erſt durch einen Dritten mit Kunſt in die beſſere Reihenfolge gebracht wurden, in der ſie die D. A. aufweist? Bisher hat man zwar die Frage faſt einſtimmig im Sinn der Priorität von B entſchieden, und wenn die Frage nur ſo allgemein geſtellt wird, iſt die Möglichkeit nicht zu beſtreiten, daß eine urſprünglich mangelhafte Darſtellung ſpäter in eine beſſere Ordnung gebracht wurde. Anders aber ſtellt ſich die Sache dar, ſobald wir ſie näher ins Auge faſſen.

Bleiben wir bei den obigen Beiſpielen (S. 395), und fragen wir, ob wohl anzunehmen ſei, daß der Schriftſteller, von dem die Sentenzen über die Wohlthätigkeit urſprünglich herrühren, ſie in der zerriſſenen Form in B dargeſtellt

1) Auch J. W., der die D. A. im Londoner Guardian Nr. 1998 zur Anzeige brachte, betrachtet Hermas als den borgenden Theil. Ebenſo „wagt" er die Schrift dem Barnabasbrief mit Rückſicht auf deſſen weiter vorgerückte Chriſtologie voranzuſtellen, ohne aber das Verhältniß näher zu verfolgen. Er hält die Benützung des Barnabasbriefes durch D. A. nur für ziemlich unwahrſcheinlich.

Digitized by Google

habe, oder ob es nicht vielmehr wahrſcheinlicher ſei, daß er die Darſtellung in der D. A. geliefert habe? Und wenn dieſes Beiſpiel nicht genügt, ſo frage man weiter, ob das *φυλάξεις ἃ παρέλαβες*, ſo wie es in B ſteht, getrennt und weit getrennt von den Worten, die eigentlich ſeinen Sinn beſtimmen, von einem Originalſchriftſteller herrühren könne? Die Antwort kann nicht zweifelhaft ſein. Die D. A. iſt Original und Vorlage von B, nicht umgekehrt. Freilich erwächst bei dieſer Auffaſſung die Schwierigkeit, daß nach ihr die urſprünglich beſſere Ordnung durch einen Späteren verſchlechtert wurde. Sie iſt indeſſen nicht ſo groß und unüberwindlich als diejenige, die ſich im umgekehrten Fall ergibt, und bezüglich ihrer Löſung iſt vor allem an das zu erinnern, was oben in Betreff der Eintheilung des 19. Capitels von B bemerkt wurde. Wenn Barnabas den Stoff nach den Geſichtspunkten der Gottes- und der Nächſtenliebe ſcheiden wollte, ſo begreift ſich unmittelbar, warum er die Worte *μισήσεις πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ* und *οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου* in den erſten Theil ſeiner Auseinanderſetzung ſtellte. Daß er die in der D. A. auf ſie folgenden Worte *φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες* von ihnen trennte, beweist andererſeits allerdings ein großes Ungeſchick. Aber iſt denn Barnabas ein Schriftſteller, an den hohe Anforderungen zu ſtellen ſind? Und wäre er dieſes nach anderweitigen Leiſtungen, iſt hier die Sache nicht ſo durchaus klar, daß wir ihn wenigſtens in dieſem Theil von einem groben Mißgriff nicht freiſprechen können?

Haben wir das Verhältniß der beiden Schriften in dem Vorſtehenden richtig beſtimmt, ſo ſind wir der Zeit der D. A. zugleich um einen bedeutenden Schritt näher

Digitized by Google

gekommen. Der Barnabasbrief gehört nach den Ausführungen, die ich kürzlich in der Qu.-Schr. gab, dem Ende des erſten Jahrhunderts an, und ſomit iſt rund das Jahr 100 der terminus ad quem in unſerer Frage. Welches iſt aber weiter der terminus a quo? Ich getraue mir nicht, ihn näher zu beſtimmen, da man bezüglich ſeiner doch nicht über bloße Vermuthungen hinauskommt. Bei dem Ergebniß, das wir gewonnen haben, liegt auch wenig daran, ob er einige Jahre mehr oder weniger von dem terminus ad quem entfernt iſt. In allen Fällen gehört die D. A. noch dem erſten Jahrhundert an, und da auch der Clemensbrief erſt gegen Ende dieſes Jahrhunderts entſtanden iſt, ſo iſt ſie ohne Zweifel die älteſte chriſtliche Schrift, die wir außer den bibliſchen Schriften beſitzen [1]).

Fragen wir endlich nach der Heimath der Schrift, ſo dürfte am eheſten an Aegypten zu denken ſein, und zwar hauptſächlich aus dem Grunde, weil ſie zuerſt und ohne Zweifel nicht lange nach ihrer Entſtehung durch den Verfaſſer des Barnabasbriefes benützt wurde, der aller Wahrſcheinlichkeit nach ebenfalls in dieſem Lande zu ſuchen iſt. Man hat zwar geglaubt, daß die Verordnung, bei der Taufe unter Umſtänden warmes Waſſer anzuwenden, auf ein kälteres Klima hinweiſe, und weil Nordſyrien und Kleinaſien wegen der früheren Ausbildung der Kirchenverfaſſung in dieſen Ländern nicht ſollen in Betracht kommen können, die Schrift Griechenland oder Macedonien, näher-

1) J. W. kommt im Guardian zu einer ähnlichen Datirung ſelbſt im Fall der Priorität des Barnabasbriefes, indem er dieſen, freilich ſchwerlich richtig, auf das Jahr 80 anſetzt.

Digitized by Google

hin Korinth, Athen oder Philippi zuerkennen wollen [1]). Die Begründung dürfte indeſſen nicht ſtichhaltig ſein, da bei kränklichen und ſchwächlichen Leuten auch in den ſüdlicheren Ländern das Waſſer bei der Taufe unter Umſtänden noch künſtlich zu erwärmen ſein wird.

Es gebricht mir augenblicklich an Zeit, noch weiter auf die Sache einzugehen. Ein Punkt ſei aber noch kurz hervorgehoben. Die Auffindung der D. A. nöthigt uns, unſere bisherige Anſicht von der Entſtehung der apoſtoliſchen Conſtitutionen zu ändern. Ein oder vielmehr der Hauptgrund, aus dem bisher ein ſuceſſiver Urſprung dieſes Werkes angenommen wurde, erweist ſich jetzt als hinfällig. Die von Euſebius erwähnten *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* ſind nicht auf letzteres, bezw. deſſen ſechs erſte Bücher zu beziehen; ſie ſind ein eigenes, bisher unbekanntes, aber jetzt bekanntes Werk, und bei dieſem Sachverhalt ſteht der Annahme einer einheitlichen Abfaſſung, bezw. Redaction der Conſtitutionen ſchwerlich ein ernſtliches Hinderniß entgegen, da die auf die erſten ſechs Bücher ſich beſchränkenden apoſtoliſchen Didaskalien in ſyriſcher, arabiſcher und äthiopiſcher Sprache nicht ſo faſt als Vorlage des Werkes als vielmehr als Auszug aus demſelben zu betrachten ſind. Vgl. darüber die Bemerkungen in Lit. Rundſchau 1884 Nro. 4.

1) J. W. im Guardian. — Hilgenfeld. Z. f. w. Th. 1884 S. 371, ſchlägt bei der S. 393 Anm. 2 als zweifelhaft behandelten Stelle vor, ſt. *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος* zu leſen *ἀπ' κτλ.* Demgemäß wäre zu überſetzen: ſie werden gerettet werden von dem Fluche.

3.

Neue Unterſuchung über die Genealogieen der Chronik I, 1—9 und deren Verhältniß zum Zweck dieſes Buches.

Von Pfarrer **G. J. Mühling.**

Wenn wir die Genealogieen der Chronik einer genaueren Unterſuchung unterziehen, ſo thun wir es, weil dieſen Verzeichniſſen meiſt das Schickſal zu Theil geworden, mit oberflächlichen Bemerkungen abgefertigt zu werden, ſo daß nirgends ſo ſehr wie hier das Wort des hl. Chryſoſtomus gilt: Sunt homines quidam opifices, qui posteaquam sacros libros in manus sumserint, deinde repererint vel annorum numerum positum, vel nominum catalogum, illico praetercurrunt et incusantibus respondent: nomina tantum sunt et non habent quidquam utilitatis.

Freilich iſt dieſe Bemerkung wohl zunächſt gegen die Verkennung des Materials gerichtet, welches dieſe Namen nicht ſelten zu erbaulichen Zwecken liefern; daß aber auch für rein exegetiſche Unterſuchungen, wie insbeſondere die *Frage nach dem Zwecke des Verfaſſers* dieſe Namen und Genealogieen von Bedeutung ſind, und folglich deren einläßliche Eruirung nicht unnütze iſt, möge der Erfolg unſerer Arbeit beweiſen.

Digitized by Google

Allgemeine Bemerkungen über die Bedeutung der Namen und Genealogieen für das Leben, für die Geſchichte und Geſchichtſchreibung der Hebräer.

Wenn Herder die Genealogieen das Archiv der Orientalen nennt, ſo iſt dieſes in dem doppelten Sinne richtig, als das Verzeichniß der Geſchlechter dem Orientalen nicht nur ein außer ſeinem Bereiche etwa unter ſtaatlicher Aufſicht ſtehendes, den Vielen unzugängliches Repertorium der Geſchichte iſt, ſondern auch in dem Sinne, daß der Orientale die für ihn bedeutungsvollſten genealogiſchen Reihen oder wenigſtens deren hervorragendſte Glieder ſich ſelbſt in ſeinem Gedächtniß hinterlegt hat, und ſo in ihm gleichſam das Archiv zu den geſchichtlichen Erinnerungen und den Faden beſizt, der ihn durch die Gänge der Jahrhunderte führt.

Dieſe geſchichtlichen Erinnerungen an der Hand der Genealogieen wurden beſonders dadurch erleichtert, daß man die Namen nicht ſo wie bei uns ohne jeden Gedanken und alle Beziehung auf deren Träger ſchöpfte, ſondern ſo wählte, daß ſie an beſtimmte Ereigniſſe oder Erwartungen erinnerten, die ſich an die Geburt des Kindes knüpften. Das alte Teſtament gibt uns faſt auf jeder Seite Beiſpiele hiefür; die Benennung, welche Eva, welche die Frauen Jakobs, welche die Propheten von Moſe angefangen ihren Söhnen gaben, zeigen, daß etymologiſche Anſpielungen, wobei man es mit der Etymologie nicht gerade genau nahm, das regelmäßige Mittel waren zu Fixirung jener die Geburt des Neugebornen begleitenden oder auch ihr vorhergehenden Ereigniſſe und Erwartungen. Ein treffendes Beiſpiel dieſer Art liefert uns I Chr. 4, 9 wo der Name des Jabeß mit

Digitized by Google

dem ähnlich lautenden Wort Oẞeb zuſammengeſtellt und daran von ſeiner Mutter die Bemerkung geknüpft wird, auf die Jabeß ſelbſt wieder anſpielt: קָֽרְאָה שְׁמוֹ יַעְבֵּץ לֵאמֹר כִּי יָלַדְתִּי בְּעֹצֶב: und 7, 23 heißt es „Sein Vater nannte ihn בְּרִיעָה; denn בְּרָעָה הָֽיְתָה zur Zeit des Unglücks war es, wo er geboren wurde. — cf. die Bemerkung des Chron. bei Peleg I Chr. 1, 19. Daß aber nicht blos Ereigniſſe, die nur einzelne Familien, ſondern auch ſolche, die das ganze Volk betrafen, bei der Namengebung berückſichtigt und durch ſie fixirt zu werden ſuchten, dafür ſind außer den Namen von Prophetenkindern die Namen der Söhne Zerubabels Zeugniß, in welchen ſich die Hoffnungen der Iſraeliten zur Zeit der Rückkehr aus Babel unverkennbar abſpiegelen. So enthalten die Namen oft genug nicht nur einen Teil der Geſchichte ihrer Träger ſondern auch der Zeit, in welcher dieſe lebten.

Aber nicht blos rein hiſtoriſchen Erinnerungen wurden die Namen von den Menſchen dienſtbar gemacht, ſondern Gott ſelbſt bediente ſich des gleichen Mittels, um die eigenthümliche, heilsgeſchichtliche Miſſion der hauptſächlichſten Träger der Verheißung ſchon durch den Namen zu erkennen zu geben. Dem erſten wie letzten in der meſſianiſchen Reihe, dem Adam, mit welchem Lucas ſie ſchließt, wie dem Abraham, mit dem Matthäus ſie beginnt, ſowie Jenem, in welchem beide Evangeliſten dieſe Genealogieen zuſammenführen als in ihrem Ziele — Jeſu Chriſto, hat Gott ſelbſt den das Weſen ihrer Miſſion bezeichnenden Namen gegeben, wie ja ſelbſt der Name Jehova's ſein innerſtes Weſen bezeichnet, und Gott es nicht verſchmähte, den Moſe hierauf zu verweiſen II Moſ. 3, 15.

Digitized by Google

So waren die Namen bei keinem Volke ſo wenig bloße Namen als bei den Israeliten. Es gab ſich nicht ſelten zugleich das Leben, die Charakteriſtik, die Wandlung und Beſtimmung ſeines Trägers im Namen zu erkennen, und dieſes wurde, wenn das Leben den bei der Geburt üblichen und im Namen fixirten Spruch nach der guten oder ſchlimmen Seite übertraf, durch eine kleine Veränderung oder Biegung, wie bei Abraham und Sara Gen. 17, 15 oder Achar (vorher Achan) I Chr. 2, 7 oder auch durch Schöpfung eines neuen Namens wie bei Israel erreicht. Wo Gott ſelbſt die Namen in ſo nahe Beziehung mit der Geſchichte ihrer Träger bringt, da dürfen wir uns nicht wundern, wenn ſie ſeinem Volke von Bedeutung ſind und dieſes Beiſpiel von ihm in ſeiner Weiſe nachgeahmt wird. Es iſt daher mehr als ein bloßes Wortſpiel und ſoll den Gedanken am prägnanteſten ausdrücken, wenn wir den deutſchen Gleichlaut benützend ſagen: der Name ſollte der Abdruck ſein von dem Manne und dieſen ſchon aus jenem wenigſtens in etwa herausleſen laſſen. Das finden wir gerade in den Namen der mit den hervorragendſten Miſſionen betrauten Perſonen des a. T. beſtätigt.

Wie die einzelnen Namen, ſo ſollten auch die Genealogieen, die uns die hl. Schrift aufbewahrt hat, nicht blos hiſtoriſchen Zwecken uud Erinnerungen dienen. Freilich machte die jüdiſche Staatsverfaſſung, welche die Pflichten, Güter und Rechte nach Stämmen vertheilte und jeden von dieſen gleichſam in ſeinen eigenen Kreis zu bannen bemüht war, die genaue Anlegung und Kenntniß der Genealogieen nothwendig: daß jedoch dieſes nicht der einzige Zweck war, nnd daß wir nicht

Digitized by Google

dieſem, ſondern einem ganz andern Umſtande die Überlieferung der Genealogieen in unſern hl. Büchern verdanken, beweiſen ſowohl die weit über die Zeit der Stammeintheilung zurückgehenden Geſchlechtsregiſter der Geneſis als auch die troß Zerſchlagung derſelben auch in der nachexiliſchen Zeit der Überlieferung noch werth gehaltenen Stammverzeichniſſe der Chronik [1]).

Daß bei den hl. Verfaſſern in Überlieferung dieſer Genealogieen der heilsgeſchichtliche Geſichtspunkt vorzüglich maßgebend war, davon muß uns ſchon ein flüchtiger Blick auf die Genealogieen der Geneſis ſowohl als der Chronik überzeugen. Die Genealogieen dieſer beiden hl. Bücher je für ſich nach dieſer Seite uns anzuſehen, wird nicht ohne Nutzen in Löſung unſerer Aufgabe ſein.

Gewiß ſtand Moſe ein genaues und reichhaltiges Material zu Gebot, — und doch, wie Vieles, das uns vielleicht erwünſchter wäre, übergeht er, um dafür die trockenen Namen der Deſcendenten Adams durch Seth uns zu bieten, und dieſes mit einer faſt die Tage und Stunden der Geburt und des Todes nicht überſehenden Genauigkeit. Und doch wie viel offenbart ſich gerade darin, daß der hl. Verfaſſer die Jahre jedes Urvaters bis zur Zeugung ſeines erſtgebornen Sohnes, der die Hauptlinie fortführt, berechnet, während wir im Geſchlechtsregiſter der Kainiten keine Zahlen

1) Ita illi, bezeugt der hl. Hieronymus, a prima aetate vernacula sui sermonis vocabula penitissimis sensibus imbiberunt et ab exordio Adam usque ad extremum Zerubabel omnium generationes ita memoriter velociterque percurrunt, ut eos suum putes referre nomen.

Digitized by Google

leſen, damit unſre Aufmerkſamkeit ganz auf jene Perſonen gelenkt werde, welche das Geſchlecht der Verheißung repräſentiren. Dieſer Zweck offenbart ſich, wie in der verſchiedenen Behandlung und Ausführlichkeit der verſchiedenen Genealogieen, ſo auch in der verſchiedenen Anordnung und Aufeinanderfolge derſelben in der Compoſition des Ganzen, welche derart iſt, daß das, was nicht zur Heilsgeſchichte gehört (ſo die Kainiten vor den Setiten, dann die Chamiten und Japhetiten vor den Semiten), zuerſt abgemacht und beſeitigt wird, damit dann die Linie, an welche ſich die Verheißung knüpft, ununterbrochen und unaufgehalten verfolgt werden könne.

Die gleiche Bemerkung nun werden wir auch in der Chronik machen, und der heilsgeſchichtliche Zweck dieſer Genealogieen wird uns in der Chronik durch die Wahrnehmung beſtätigt, die ſich uns beim erſten Blick aufdrängt, daß die Genealogieen desjenigen Stammes die reichhaltigſten ſind, auf den ſich der weite Kreis, den die Verheißungslinie anfänglich umſchrieb, mit der Zeit verengt — es iſt dieſes der Stamm Juda und der Stamm jener, die da zwar nicht dem Fleiſche, aber dem Geiſte nach Träger der Verheißung waren — der Stamm Levi. Außerdem geſchieht jenes hl. Ortes noch beſonders Erwähnung, in welchem beide Stämme wie in ihrem Mittel- und Stützpunkt ſich vereinen, dem ſie ihren Halt und ihre Bedeutung verdanken, um den das ganze theokratiſche Reich ſich bewegt, — es iſt Jeruſalem und ſein Tempel, als Sitz des unſichtbaren Königs und Ort ſeines Cultes.

Gibt uns ſo die Geneſis nicht weniger als die Chronik die heilsgeſchichtliche Bedeutung der Genealogieen

zu erkennen, und tritt beſonders in der erſteren beinahe Alles zurück gegenüber der Geſchichte des Weiberſamens — dem Verzeichniß jener Geſchlechter, die die Träger der Verheißung geworden, und läßt ſich aus der Planmäßigkeit und Genauigkeit dieſer Genealogieen im Unterſchied von den andern erkennen, daß die hl. Verfaſſer ſich dieſer Bedeutung nicht unbewußt waren und dieſen Zweck verfolgten, ſo müſſen wir jetzt vom Standpunkt der Erfüllung aus ihnen eine providentielle Bedeutung beilegen, von der die hl. Verfaſſer freilich wohl mehr nur implicite eine Ahnung hatten.

Die heilsgeſchichtliche Bedeutung, die ſich uns ſchon aus einer vorerſt nur allgemein gehaltenen Vergleichung ergab, ſtellt ſich uns in ein neues und volles Licht, wenn wir dieſe in der Geneſis begonnene, in der Chronik fortgeſetzte Verheißungslinie bei Matthäus ihrem letzten Ziele zugeführt, und bei Lucas deren Anfang wie Ende den *υἱὸς θεοῦ* bilden und den Himmel mit der Erde verbinden ſehen, nur mit dem Unterſchiede, daß die Sohnſchaft, die in dem 1. Adam die der Schöpfung und Gnade war, im 2. ihre volle Wahrheit fand.

Wie uns im Verlaufe unſrer Unterſuchung das relative Ende der einzelnen Reihen oft genug den Schlüſſel geben muß, den Zweck ihrer Mittheilung zu erkennen, ſo gibt uns deren abſolutes Ende (finis und consummatio) in Chriſto den Schlüſſel zu dem (in dieſer Allgemeinheit der Unterſuchung bisher freilich mehr noch teleologiſch als exegetiſch gewonnenen) Verſtändniß des Ganzen. Übrigens fanden wir ja dieſes Reſultat nicht erſt vom Standpunkt der Erfüllung aus, ſondern von ihm aus hat ſich uns das, was ſchon die allgemeinere Reflexion auf die

Digitized by Google

Genealogieen der Geneſis und der Chronik zu erkennen gab, nur noch mehr beſtätigt.

Die Mittel, durch welche die hl. Verfaſſer ihren Zweck zu erkennen geben, ſind eben: die verſchiedene Behandlungsweiſe der verſchiedenen Geſchlechtsverzeichniſſe, möglichſte Sparſamkeit in Mittheilung der einen, möglichſte Genauigkeit in Mittheilung der andern, die verſchiedene Aufeinanderfolge ganzer Geſchlechter ſowohl als einzelner Deſcendenten — ſelbſt der eigentlich auf gleiche Linie zu ſtellenden — endlich kurze, jedoch dem aufmerkſamen Lehrer bedeutungsvolle Bemerkungen.

Die rein exegetiſche Unterſuchung der Genealogien der Chronik wird uns dieſes aufs deutlichſte erweiſen.

Die Genealogieen der Chronik und deren Verhältniß zum Zweck dieſes Buches.

Wie ſehr die Genealogieen in Fleiſch und Blut des jüdiſchen Volkes übergegangen, und einen Theil, gleichſam den Faden durch die Entwicklungen ſeiner Geſchichte bildeten, an den ſich die bezüglichen Verheißungen und Erinnerungen einem jeden Theokraten wie von ſelbſt anknüpften, hiefür ſind die erſten meiſt aus bloßen Namen beſtehenden 9 Kpp. der Chronik von ſich ſchon, nur als bloße Thatſache betrachtet, der ſprechendſte Beweis. Aber nicht blos dieſe allgemeine Bedeutung der Genealogieen, ſondern auch der ſpecielle Zweck der Chronik, muß ſich, wenn irgendwo, ſo hier zu erkennen geben, wie wir bei einer ſo eigenthümlichen Erſcheinung ſchon zum voraus nicht anders erwarten können.

Freilich meint Dahler, es erhelle im Anfang aus

Digitized by Google

den Genealogien der Zweck des Verfaſſers auf keine Weiſe, vielmehr ſcheine der Chroniſt ohne Ziel und Plan, was er in alten Documenten fand, aneinandergehängt zu haben (Dahler Unterſ. d. Chron. p. 7). Wenn es hoch kam, wollte man dieſen Mittheilungen einen praktiſchen Zweck zugeſtehen, da ſie für die Zeitverhältniſſe des Verfaſſers von großer Bedeutung waren. Man betrachtete ſie demnach wie Keil mehr in Verbindung mit der Zeit als dem Zweck des Verfaſſers. Auf die Bedeutung der genealogiſchen Reihen für den letzteren machten insbeſondere Movers und Hävernik aufmerkſam; und wir werden in der That die Grundzüge, den Plan und Zweck des ganzen Werkes in dieſen Genealogien gleichſam präformirt finden, wenn wir eine genaue, freilich trockene Unterſuchung nicht ſcheuen.

Noah und Abraham ſind es, auf welche die im

I. Kap.

verzeichneten Genealogieen hineilen, um welche ſie ſich gruppiren. Wie von Adam bis Noah V. 1—4, ſo iſt auch von Sem bis Abraham V. 24—27 die Deſcendenz in 10 Gliedern in gerader Linie herabgeführt. Von Noahs 3 Söhnen wird zuerſt die Deſcendenz des Cham und Japhet (ebenſo die des Ismael vor Iſaak, die des Eſau vor Iſrael, obgleich in der Geneſis die des Iſrael Gen. 35, 23—26 vor der des Eſau 36, 1—43 zu ſtehen kommt) aufgeführt, um ſofort durch Sem die Verheiſſungslinie ungeſtört zu verfolgen, ſeine Söhne zu nennen, von ihnen aber außer den 4 Söhnen von Aram (welche wohl wegen der nahen Beziehungen Syriens zu Iſrael genannt werden) nur die Deſcendenz deſſen (des Ar-

Digitized by Google

phaxad) anzugeben, von dem durch Sale und Heber abſtammt Peleg, deſſen Bruder Joctan zwar genannt, aber mit ſeiner Deſcendenz, weil nicht zur Verheißungslinie gehörig, auch ſogleich beſeitigt wird. Dieſe Rückſicht des Verfaſſers gibt ſich uns, wie hier in negativer, ſo gleich in der poſitivſten Weiſe zu erkennen in der Zuſammenſtellung und Wiederholung der Aſcendenten des Peleg von Sem an, ſowie in der raſchen Fortführung ſeiner Deſcendenten bis auf Abraham, V. 24—27. Wir ſehen hieraus deutlich, daß die Linie der Deſcendenten Sems V. 17—24 dem Chroniſten wegen Abrahams von vorzüglicher Bedeutung iſt. Dies erhellt ſowohl aus dem die Aſcendenz des Peleg bis auf Sem wiederholenden Anfang als aus dem Ende dieſer Deſcendenz. Denn der Chroniſt fährt nicht wie ſonſt, wenn er die eine der gleichen Seitenlinien verfolgt hat (hier nach Angabe der Deſcendenz des Joctan, des Sohnes Eber), mit der anderen (hier mit Ebers anderem Sohne Peleg) ohne weiteres fort, begnügt ſich auch nicht auf den gemeinſchaftlichen Stammvater (Eber) zurückzugehen, ſondern, obwohl er bisher, zwei kurze Zwiſchenbemerkungen bei Nimrod V. 10 (für die Zeit des Chroniſten nach der babyloniſchen Gefangenſchaft wohl nicht ohne Beziehung) und Peleg V. 19 abgerechnet, ſo ſparſam geweſen, daß bei Beginn des Verzeichniſſes nicht einmal das genealogiſche Verhältniß der aufgeführten Namen angegeben worden, beginnt er V. 24 abermals mit Noachs Sohn Sem, um von ihm bis auf Abraham die Generation in raſcher direkter Reihenfolge herabzuführen. Während Geneſis neben Abram noch ſeine Brüder Nachor und Haran Gen. XI, 26—28 nennt, ſo übergeht dieſe unſer

Digitized by Google

Verfaſſer, offenbar, weil ſie für ſeinen Zweck entbehrlich ſind, ja neben Abram ſtörend ſein würden. Auf die heilsgeſchichtliche Bedeutung dieſes aber macht er ſeine der Geneſis nicht unkundigen Leſer am Schluſſe aufmerkſam in den kurzen Worten, Abram, welcher iſt Abraham V. 27.

Man wende nicht mit Eichhorn ein, das Geſchlechtsregiſter fange bei Peleg wieder mit Sem an, da I. Moſ. 10 Pelegs Nachkommen nicht ſtanden, wohl aber I. Moſ. 11, 10—26, wo ſie von Sem herabgeführt werden, und der Chroniſt habe dieſes von Neuem abgeſchrieben, blos um ſich genau an ſeine Quellen zu halten (dies iſt auch die Grundanſchauung von Movers) ein Streben, das durch Vergleichung der Parallelſtellen da, wo ſie uns vergönnt iſt, geradezu widerlegt wird. — Wir werden noch öfters dieſer äußerlichen und unwahren Auffaſſung begegnen, welche Alles auf die Beſchaffenheit der Quellen zurückzuführen und dazu noch zu Hypotheſen betreffs derſelben zu fliehen genöthigt iſt, da ſie den Schlüſſel zu dem allein richtigen und angemeſſenen Verſtändniß, den Zweck des Chroniſten entweder im Voraus durch althergebrachte Vorurtheile über „den Compilator“ aus der Hand gegeben, oder ihn wenigſtens nicht zu ſuchen bemüht war.

Oder warum treffen wir nicht die gleiche Genauigkeit bei Aufzählung des Geſchlechtes Eſau's, warum nicht die gleiche Wiederholung der Söhne von Eſaus Weib Oholibamah, da ſie ſich doch in der Gen. 36, 1—19 findet. Man vergleiche damit nun die Sparſamkeit des Chroniſten, welcher in 3 Verſen abmacht, was die Geneſis in 19 erzählt, und hier nichts mit ihr wiederholt und

Digitized by Google

weder beim Eingang noch am Schluſſe (wie er doch bei Abraham gethan ſo auch) bei Edom eine Bemerkung beifügt, wie in Gen. 36, 1 geſchieht und Gen. V. 19 wiederholt iſt: „dies ſind die Söhne des Eſau, er ſelbſt iſt Edom“ und dieſe Bemerkung auch da übergeht, wo ſie mit den das Verſtändniß der folgenden Reihe einleitenden Worten vom Auszug Eſau's nach Seir (Chron. 5, 38) ſo eng verbunden iſt „(ſo wohnte Eſau am Gebirge Seir, er welcher Edom iſt“ Gen. l. c. V. 8) und ohne weiteres mit Seir fortfährt, ohne mit dieſen oder einem anderen ähnlichen Worte zu ſagen, in welchem Zuſammenhange und warum er Seir unmittelbar nach Edom V. 38 erwähnt.

Im Gegenſatz hiezu iſt auf die Bedeutung Abrahams ausdrücklich und nachdrücklich aufmerkſam gemacht, während wieder die Bemerkung, welche Gen. zu Sem macht, daß er der Vater aller Söhne Ebers, bei uns fehlt, weil ſie die Aufmerkſamkeit von dem ablenken könnte, auf welchen der Chroniſt ſie hier ſo hinlenken will. — So iſt auch die Deſcendenz des Abraham wieder in 3 großen Zweigen nach ſeinen 3 Frauen, von welchen die Keturah ausdrücklich genannt iſt, weiter geführt, während bei der des Eſau, die nach Gen. K. 36 ebenfalls in 3 Frauen desſelben ſich theilte, dieſe Dreitheilung ganz unbemerkt iſt. Warum iſt nun all' dieſes übergegangen und wiederholt bei dieſen Abweichungen von Gen. der Chroniſt V. 34 mit ihr: „Abraham zeugte Iſaak“?

Wie Vieles man durch ſolche kurze Bemerkungen wie dieſe und die obige „Abram welcher iſt Abraham“, durch die kürzere oder weitere Behandlung, durch die

Digitized by Google

Reihenfolge der Genealogieen und Deſcendenten anzudeuten und zu erinnern wußte, darüber hat uns ſchon die Geneſis belehrt und ſind wir jetzt nur noch mehr verſichert. Ich mache nur aufmerkſam auf die conſtante Vorausſtellung des jeweiligen Stammvaters der Verheißungslinie, ſo des Sem, des Iſaak, welch letzterer gerade beweist, daß Sem die erſte Stelle nicht ſeinem Alter verdankt und überhaupt dieſes nicht das maßgebende in der Aufeinanderfolge war; ſonſt mußte auch Japhet vor Cham ſtehen. Freilich ſcheint ſich dieſe Regel des Verfaſſers, den Repräſentanten und Träger der Heilslinie durch die erſte Stelle zu ſignaliſiren, nicht zu erproben, wenn wir alsbald den Eſau V. 34 vor Iſrael, nnd den Juda inmitten ſeiner Brüder ſeine Stelle einnehmen ſehen. K. 2, 1.

Aber es iſt dieſes auch bloßer Schein. Im erſten Fall, bei Eſau nämlich, wurde durch deſſen Vorausſtellung die Aufmerkſamkeit nicht von Jacob abgelenkt, ſondern vielmehr unmittelbar und unabweisbar bei jedem Iſraeliten die Erinnerung geweckt, daß nicht der erſtgeborene Eſau, ſondern der nachgeborene und in der Aufzählung nachgeſtellte Jacob der Träger der Verheißung geworden. Im zweiten Falle aber war die Aufeinanderfolge der Söhne Leah (nach Geneſis) zu maßgebend und ſtereotyp geworden. Da alſo hierin ſich nicht leicht etwas ändern ließ, ſo hebt der Chroniſt die Stellung Juda's durch ſofortige Nennung ſeiner Deſcendenten hervor und läßt ſich um deſſentwillen ſogar zu einer Ausnahme von ſeiner bisherigen Regel bewegen, wonach er die Deſcendenzen der *nicht* zur Verheißungslinie gehörigen Stammväter immer zuerſt nannte.

Digitized by Google

Hier aber, da er einmal Juda genannt, kann er es ſich nicht mehr verſagen, ſogleich von ihm des Näheren zu reden, und man ſieht ihm faſt die Ungeduld an, die es ihm nicht erlaubt, ſeiner bisherigen Gewohnheit getreu erſt nach Beſeitigu ng der übrigen Deſcendenzen die des Trägers der Verheißung aufzuführen. Aber nicht ſowohl Juda als die in ihm gewonnene Ausſicht auf David iſt es, welche den Chroniſten ſo ſchnell ſeinem Ziele zutreibt. Auch hier iſt es alſo wieder das Ende der Reihe, das uns den Anfang und Zweck derſelben verſtehen läßt.

Die Beziehungen der erſten 4 Kapitel zur Geſchichte Davids.

Sem, Peleg, Abraham, Iſrael bis Juda: ſie ſind dem Chroniſten von Bedeutung als Träger der Verheiſſung, von Bedeutung ganz beſonders wegen David. Deswegen führt der Chroniſt in K. 1 und 2 ihre Deſcendenz von Adam an bis auf ihn herab durch die Reihen der Jahrhunderte: alles andere, was ſich an Genealogieen noch anſchließt, hat mehr als Nebenzweig zur Hervorhebung dieſes Stammes zu dienen. Erſt nachdem der Chroniſt in

Kap. II.

V. 1—17 die Deſcendenz des Juda, deren nähere Geſchichte er V. 3 und 4 mit wenigen Zügen anzudeuten nicht unterläßt, durch des Judas Sohn Phares und deſſen Sohn Hesron und deſſen Sohn Ram bis auf David herabgeführt und die Söhne und ſelbſt die Töchter Iſais — Seruja und Abigail — genau nach der Reihe ihrer

Digitized by Google

Geburt aufgezählt, und durch die Bezeichnung des David als des jüngſten an den ganzen Vorgang bei ſeiner Erwählung mitten aus ſeinen Brüdern erinnert und noch der Seruja und Abigail hochberühmte Söhne erwähnt hat — erſt jetzt geht er V. 18 zurück auf Hesrons anderen Sohn Caleb gibt und uns deſſen Deſcendenten an.

Bemerkenswerth iſt noch, daß von Iſaïs Söhnen Nathanael, Raddai und Ozem nur der Chroniſt Erwähnung thut. Man ſieht, dieſes Geſchlecht nimmt ſeine volle Aufmerkſamkeit und genaueſte Sorgfalt in Anſpruch, auf es eilt er hin und den David, dem das ganze Geſchlecht ſeine Bedeutung verdankt, zu nennen, drängt ihn vor allen übrigen, von Hesrons zwei anderen Söhnen Jerameel und Caleb abſtammenden Geſchlechtern. — Erſt nachträglich finden nun auch dieſe K. 2, 18—55 eine nicht ſpärliche Erwähnung; daß die Linie Juda — Phares — Hesron und ſeiner 3 Söhne einen ſo großen Raum einnimmt, beſonders im Vergleich mit der V. 6 und 7 nur ſo zwiſchen hineingeſchobenen Linie des anderen Sohnes Judas — des Serach — dafür den Grund anzugeben, hieße ſich unnöthig wiederholen. Aber vielleicht verdanken Kaleb und Jerameel nicht blos ihrer Abſtammung von Phares — Hesron, den Trägern der Verheißung, ſondern mehr noch dem David ihre große Berückſichtigung, wie ihr Bruder Ram V. 10 die Vorausſtellung ſeiner Deſcendenz.

Wir wollen ſehen, ob ſich dieſe Vermuthung einigermaßen rechtfertigen läßt. Doch ſei uns vorher der Nachweis vergönnt, daß ſchon die im 1. K. ſtehenden, mehr ethnographiſche Verhältniſſe bezeichnenden Genealogien

Digitized by Google

die Beziehung auf Davids Geſchichte nicht ganz verkennen laſſen.

K. 1, 13—16 werden nemlich die Nachkommen Canaans, d. h. die von ihm abſtammenden Völker gerade ſo aufgezählt wie Gen. 10, 15—18; bis Gen. 15, 19—21 aber werden noch weitere 5 canaanitiſche Völkerſtämme genannt. Da wir nun ſchon längſt erkannt, wie wenig ganz beſonders in Zuſammenſtellung und Behandlung der Genealogieen der Chroniſt bloßer Copiſt iſt, und wie ſehr er beſonders ſonſt von Geneſis abweicht, ſo liegt die Frage nahe, warum der Chroniſt keine von jenen Gen. K. 15 noch erwähnten Völkerſchaften aufgeführt, ſondern auf die auch Gen. K. 10 blos genannten Völkerſchaften (Sidon, Chet, Jebuſi, Amori, Girgaſchi, Chiwi, Arki, Sini, Arwadi, Zemari, Chamati) ſich beſchränkt habe? Die Antwort finden wir darin, daß dieſe Völker entweder für ſich (wie ſich aus ihrer Uebergehung in Gen. K. 10 zu ergeben ſcheint, cf. Delitzſch Comm. zur Gen.) oder jedenfalls für den Chroniſten ohne Bedeutung waren, während die Bedeutung der genannten für den Chroniſten auf den erſten Blick ſich uns bemerkbar macht, wenn wir Namen leſen, wie „Jebuſi“ und uns erinnern an die mit der Geſchichte Davids ſo eng verknüpften Schickſale der Jebuſiten und ihrer Stadt. Sie und die früher um Chebron wohnenden Chetiten kommen in der nachexiliſchen Zeit noch vor und lebten nachmals in gutem Einverſtändniß mit Iſrael (cf. Philippſon, zur Geneſis). Ein Theil der Chiwiter wohnte zu Davids Zeiten in Gibeon, die Amoriter wurden erſt unter Salomo ganz tributär; Chamat, deſſen König mit David in freundſchaftlichen Verhält-

Digitized by Google

niſſen ſtand, II. Sam. 8, 9 ff. I. Chr. 18, 9, wurde ſchon zu Davids Zeiten ſtereotyp für Bezeichnung der nördlichen Grenze des Reichs und kam ſogar vorübergehend unter hebräiſche Botmäßigkeit.

Sollten dieſe Erklärungen und Beziehungen zu gewagt erſcheinen, ſo kehren wir jetzt zu unſerer obigen Vermuthung zurück, um zu ſehen, wie die eine die andere rechtfertigt.

Wie K. I gewiſſe Beziehungen zu David, ſo, ſagten wir, laſſe auch die weitläufige Aufführung des Geſchlechtes des Kaleb und Jerameel K. II, 18—55 dieſe Beziehungen nicht verkennen.

Wir treffen K. II, 18—20 Chur, den Sohn (den Erſtgeborenen V. 50) Ephratas, den Vater Betlehems (IV, 4), der Wiege des davidiſchen Geſchlechtes; V. 21—25 berichten die Hinwegnahme der Chawot Jair durch Aram und Geſchur, von deſſen König nach I. Chr. 3, 2 David eine Tochter zur Frau nahm. Auch der ſpätgeborene Sohn Hesrons V. 24, Aſchchur der Vater von Tekoa, ſcheint nicht ohne Beziehung zu Davids Geſchichte zu ſein, da Tekoa zwiſchen Betlehem und Hebron gelegen. Vgl. IV, 5, wo wiederholt von Aſchchur, Tekoas Vater, die Rede iſt. V. 25—41 reiht ſich endlich die Genealogie des Jerameel an, den der Chroniſt ausdrücklich als „Erſtgeborenen Hesrons“ bezeichnet, wie um eigentlich ſo recht darauf aufmerkſam zu machen, daß Ram die Vorausſtellung ſeines Geſchlechtes nicht etwa ſeiner Erſtgeburt, ſondern einem ganz anderen hohen benannten Umſtande verdanke.

Die gleichen Beziehungen auf David geben ſich uns noch deutlicher im Folgenden zu erkennen, wenn die Rede

Digitized by Google

iſt von Mareſcha, dem Vater Chebrons V. 42, und „dann von Chebrons Söhnen“ V. 43; die Betonung Chebrons iſt hier unverkennbar. Man ſieht, der Chroniſt läßt ſeine Hauptorte ebenſowenig außer Auge, als ſeine Hauptperſonen. Von Ephrata-Betlehem, dem Geburtsort, von Chebron, der Reſidenz Davids, und anderen aus der Geſchichte Davids bekannten Städten Kunde zu geben, iſt offenbar ſein Zweck, den er bei Einreihung dieſer Genealogieen von meiſt geographiſchem Inhalt verfolgt. So bringt der Chroniſt V. 50—55 eine andere Reihe von Nachkommen Kalebs durch ſeinen Sohn Chur und verräth ſeinen Zweck ſchon durch die ausdrückliche Bezeichnung dieſes als des Erſtgeborenen Ephratas, eine Bezeichnung, die ſich V. 19 in dieſer Beſtimmtheit und Nachdrücklichkeit der Ueberſchrift nicht findet. Ferner geben ſich die Beziehungen der V. 50—55 zum Zweck des Verfaſſers darin zu erkennen, daß er ſogleich Kirjat-Jearim nennt, das eine Zeit lang Hüterin der Bundeslade (I. Chron. 14, 5. 6. II. Sam. 6, 2) war, die alte Stadt der Gibeoniten, welche ſich frühzeitig mit den Iſraeliten gegen die Verpflichtung, am Heiligthum Frohndienſte zu leiſten, verbunden hatten, deren von Saul aus religiöſem Eifer angerichtetes Blutbad unter David blutig geſühnt werden mußte; deren Hauptſtadt Gibeon von dem Stamme Benjamin an die Prieſter abgetreten (Jeſ. 21, 17) und nachmals Sitz der Stiftshütte und des Brandopferaltars wurde, auf dem noch Salomo opferte. Dann finden wir V. 54 abermals Betlehem genannt als Sohn Salmas, nachdem ſchon V. 51 Salma als Vater Betlehems bezeichnet worden. Endlich treffen wir V. 55 die Bewohner von Jabes, welche hier in Verbin-

Digitized by Google

dung geſetzt werden mit der bekannten Secte der Rechabiter (Jerem. 35), welche dem mit den Iſraeliten verbundenen Stamme der Keniter angehörten. Schon der Schwager des Moſe wird Ri. 1, 16 ein Keniter genannt; als ein Zweig dieſes mit Moſe verſchwägerten Stammes nun erſcheinen hier die Rechabiter, die Jehovah ſelbſt, um ſie als Beiſpiel der treuen Beobachtung der väterlichen Gebote den abtrünnigen Iſraeliten vorzuſtellen, durch Jeremia im Tempel auftreten und auf die Probe ſtellen läßt, und von denen Jehovah ſelbſt ſagt: Fürwahr die Nachkommen Jonadabs, des Sohnes Rechabs, vollziehen die Vorſchriften, die ihnen ihr Stammvater gegeben hat, aber dieſes Volk gehorcht nicht. Jonadab, Sohn des Rechab, erſcheint auch II. Kön. 10, 15. 23 als Zeuge des Gerichtes Jehus über das Haus Achabs und die Götzenprieſter Baals. Wenn wir noch daran erinnern, welche Bedeutung für den Chroniſten Moſe und ſeine Inſtitutionen und deren Beobachtung haben, und daß der Chroniſt die Zweckbeziehungen dieſer Genealogieen mehr durch bloße Andeutungen als eigentliche Ausführungen zu erkennen gibt, ſo können wir auch hier wieder, wo von einer Anſiedlung der Nachkommen Calebs in einer Gegend, die wir als eine für die Geſchichte Iſraels höchſt bedeutungsvolle erkannt haben, die Rede iſt, das Intereſſe, welches den Chroniſten bei Mittheilung unſrer Verſe leitete, wohl ahnen, wenn auch ihren Inhalt vollſtändig zu erkennen uns nimmermehr geſtattet iſt. — Wenn wir aber in

Kap. III

ſogleich die Namen Chebron und Geſchur wieder leſen,

Digitized by Google

ſo läßt ſich hieraus erkennen, daß die zwei David von ſeinen Söhnen trennenden Bemerkungen in K. 2, 18 —55 kein außer Zuſammenhang ſtehendes oder ihn ſtörendes, ungeſchicktes Einſchiebſel ſind, ſondern daß der Chroniſt zu der plötzlich mit David 2, 18 abgebrochenen, in K. 3 aber wieder aufgenommenen Reihe in den dazwiſchen liegenden Verſen 2, 18—55 die Einleitung geben wollte. Demgemäß nennt der Chroniſt mit genaueſter Angabe ihrer Mütter K. 3, 1—4 die dem David in Hebron, 5—9 die ihm in Jeruſalem geborenen Söhne, denen V. 4 die Bemerkung vorausgeſchickt iſt: 7 Jahre und 6 Monate regierte David in Hebron, 33 Jahre aber regierte er zu Jeruſalem. Dann wurden ihm in Jeruſalem geboren ꝛc. Er will augenſcheinlich David in Jeruſalem ungleich mehr Bedeutung vindiciren als dem David in Hebron. Sofort nennt der Chroniſt V. 10—15 die Reihe der Könige aus dem Hauſe Davids bis auf Joſia. Hier bei dem großen Eiferer für das Haus und den Dienſt Gottes findet der Chroniſt einen willkommenen Ruhepunkt, und während er von Salomo bis Joſia nur den Sohn nannte, welcher Nachfolger in der königlichen Würde iſt, werden die 4 Söhne des Joſia angeführt. Es läßt ſich erwarten, daß ihm der Chroniſt auch im Verlauf ſeines Geſchichtswerkes eine beſondere Aufmerkſamkeit zuwendet. Dagegen wird Athalja nicht der Aufzählung gewürdigt. Man ſieht, nicht die Herrſcher Judas, ſondern die Nachkommen Davids ſind es, welche aufgezählt werden ſollen und ſein Intereſſe in Anſpruch nehmen. Vielleicht dürfen wir hieraus vermuthen, daß der Chroniſt auch künftig dem iſraelitiſchen Reiche und ſeinen Regenten ſeine Aufmerk-

Digitized by Google

ſamkeit bis auf einen gewiſſen Grad entzieht und dieſe ſelbſt den Herrſchern Judas nur je nach Maßgabe ihres Eifers für die Reinheit des Cultus zuwendet. Von Joſia an werden (nicht wie bis auf ihn blos ein, ſondern) mehrere Söhne einzelner Väter aufgezählt. So erhalten wir noch Nachrichten von Jechonjas Sohn Schealtiel und 6 Brüdern desſelben; die fortlaufende Reihe ſchließt V. 21 mit Aufzählung der Enkel Zerubabels; hierauf finden ſich in einem Anhang noch Davidiſche Geſchlechter, deren Verhältniß zu den vorhergehenden zu ermitteln hier außerhalb unſerer Aufgabe liegt. Denn was für unſere Unterſuchung von Bedeutung iſt, daß nämlich die Genealogie Judas reſp. Davids die einzige iſt, welche unzweifelhaft in die nachexiliſche Zeit herabreicht und bis zur Zeit des Verfaſſers mitgetheilt wird, iſt unbeſtritten. Treffend bemerkt hiezu Movers: „Sonſt ſind es dem Verfaſſer, der in den 9 erſten Kapiteln des erſten Buches Genealogieen und Namensverzeichniſſe merkwürdiger Perſonen zuſammengehäuft, jene der nachexiliſchen Zeit bekannte Namen, z. B. die der theokratiſchen Häupter der Nation, des Nehemia, deren Erwähnung er nicht für nothwendig hielt, weil er ſie als ſeinen Leſern bekannt genug vorausſetzen konnte. Nur bei Mittheilung der Genealogie der Davidiſchen Familie macht er eine Ausnahme und führt ſie bis auf ſeine Zeit. (Hiebei iſt nicht zu überſehen, daß, nachdem der Chroniſt bis auf Joſia ſo ſehr eilte, von Joſia an die Geſchlechter nicht blos dieſer ſondern gerade der exiliſchen und nachexiliſchen Zeit (vgl. oben) reichlicher aufgeführt werden. Nicht ohne Grund: in der nachexiliſchen Zeit wurden die meſſianiſchen Hoffnungen, geweckt durch des Volkes Un=

Digitized by Google

terdrückung, wieder rege; der Meſſias ſelbſt ſollte nach kürzlich geſchehener Verheißung den neuerbauten Tempel durch ſeine Gegenwart verherrlichen. Die Namen der noch übrigen, wenig berühmten und auch ſonſt uns aus den Büchern Esra und Nehemia nicht weiter bekannten Nachkommen des alten Regentenhauſes als die Ahnen des erſehnten Sprößlings hier zuſammengeſtellt zu finden, mußte für ſeine Zeitgenoſſen von Wichtigkeit ſein." (Krit. Unterſuch. über die Chron. p. 29.)

Es liegt uns noch ob, den Zuſammenhang des

Kap. IV

mit den vorhergehenden Kapiteln und insbeſondere mit der Geſchichte Davids nachzuweiſen; dieſer Zuſammenhang gibt ſich unſchwer zu erkennen in den Nachträgen, welche der Chroniſt über den Stamm Juda, ſeine Geſchlechter und Wohnſitze 4, 1—23 liefert. Unmittelbar in die Augen ſpringend ſind die zahlreichſten Rückbeziehungen auf K. 2. Dieſe erhellen ſchon aus dem erſten Verſe. Hatte der Chroniſt in K. 3 alle in K. 2 aufgezogenen genealogiſchen Fäden mit Ausnahme der Davidiſchen Linie liegen laſſen, um dieſe ohne Unterbrechung bis in ſeine Zeit herabzuführen, ſo greift er jetzt alle jene Fäden wieder auf und faßt die K. 2 genauer genealogiſirten Stammhäupter V. 1 in eine Linie unterſchiedslos als „Söhne Judas" zuſammen (und zwar gerade dieſe wohl deswegen, weil die durch unſere 5 Namen V. 1 bezeichneten 5 Geſchlechter Judas zur Zeit des Verfaſſers die hervorragendſten waren).

Iſt ſomit die Verbindung unſeres K. 4 mit K. 2 ſchon durch die Ueberſchrift zu erkennen gegeben, ſo ſtellt

ſie ſich auch im Contexte unverkennbar heraus. So, wenn V. 2 als die Nachkommen des Schobal die Zoratiter nennt, deren Stadt Zorah 2, 53 mit den Geſchlechtern der Stadt Kirjat-Jearim ausdrücklich in Zuſammenhang gebracht wurde; in V. 4 treffen wir wieder Chur den Erſtgeborenen von Ephrata (wie 2, 19), den Vater Betlehems (cf. 2, 51); V. 5 den Aſchchur, Vater Tekoas wie 2, 55; V. 11 treffen wir den Machir wie 2, 23 (cf. 7, 15); den Mareſcha 4, 21 wie 2, 42, wo er als Vater Chebrons bezeichnet wird; und 4, 19 Eſchtemoa den Maachiten, ein Beiname, der uns an die Maacha 2, 48 erinnert und dadurch erklärlich wird. Noch iſt auf die Nennung des Jabes in V. 9 aufmerkſam zu machen; die Bemerkung über Jabes und ſein Gelübde ſteht freilich für uns ganz abgeriſſen da; aber daß der Chroniſt nicht ohne Zuſammenhang und Plan hievon Erwähnung thue, erſehen wir daraus, daß wir ſchon 2, 55 denſelben Namen, den wir hier als den eines Nachkommen des Juda finden, als den einer Stadt im Gebiete des Kaleb, des Urenkels Judas, antrafen.

Iſt alſo durch Vorſtehendes auch noch nicht recht der Zweck, ſo iſt doch ſoviel erkannt, daß wir es mit nichts weniger als einer gedankenloſen zufälligen Aneinanderreihung genealogiſch-geographiſcher Verhältniſſe zu dem Stamm Juda zu thun haben, wofür auch der Umſtand beweist, daß die Namen V. 2—20 gerade 12 Geſchlechtern untergeordnet werden. Aber ſo vieles auch uns dunkel bleiben muß, ſo läßt ſich doch auch aus unſrem K. 4, 1—23 das von dem Chroniſten dem Stamme Juda vorherrſchend zugewandte Intereſſe nicht nur ſondern auch die Beziehung desſelben Kapitels auf

David und des Chroniſten Zeit erkennen. So wenn V. 3 die Abſtammung Jisreels angibt und ſogar den Namen ſeiner Schweſter nennt, und K. 3, 1 die Achinoam, welche dem David ſeinen Erſtgeborenen ſchenkte, als Jisreelitin, wenn ſodann 4, 4 Chur als Vater Betlehems bezeichnet, wenn ferner 4, 12 die Stadt Nachaſch erwähnt wird, welche II Sam. 25, 27 in Verbindung mit Abigail, alſo dem Geſchlechte Davids, genannt iſt. V. 23 verräth uns ausdrücklich, daß die Nachkommen des Schela ihre nachträgliche Aufzählung ihrer Beziehung zum Königshauſe, bei welchem ſie in Dienſten ſtanden, verdanken.

Daß unſer Kapitel aber auch zu der nachexiliſchen Zeit nicht ohne alle Beziehung ſei, erhellt aus den Namen der nach dem Exil wieder aufblühenden Städte und Geſchlechter, wie Zorah V. 2, Tekoa V. 5, Zanoach V. 18, deren Einwohner bei dem Neubau Jeruſalems mithalfen, ſowie Keila V. 19 (auch aus der Geſchichte Davids wohl bekannt I Sam. 23, das Geſchlecht des Paſeach V. 12 finden wir Eſra 2, 49 unter den zurückgekehrten Exulanten ꝛc. ꝛc.). — Immerhin alſo ſehen wir die maßgebenden Geſichtspunkte und ihre Beziehung zur nachexiliſchen Geſchichte ſowohl als zum Hauſe Davids und die hieraus ſich ergebende Tendenz, dem dieſer Verhältniſſe kundigen Leſer in kurzen, loſen Zügen die Anknüpfungspunkte zu zeigen, durch welche die Gegenwart an die Vergangenheit ſich anſchließt. Wenn dieſe Einſicht für uns, denen ſo viele Anhaltspunkte fehlen, die den Zeitgenoſſen des Chroniſten noch zu Gebote ſtanden, doch noch möglich iſt, wie deutlich mögen dieſe Beziehungen erſt dieſen vorgelegen haben!

Digitized by Google

Kap. IV, 21—V, 27.

Jetzt erſt nach dieſen einläßlichen Nachrichten über den Stamm Juda iſt auch für die Genealogie der übrigen Stämme ein im Verhältniß zu Juda und Levi höchſt ſpärlicher Raum gegönnt. Dieſe Thatſache allein iſt ſprechend genug für den Zweck des Chroniſten und wird noch ſchlagender, wenn wir bemerken, daß die Erwähnung dieſer Stämme mehr nur Mittel zum Zweck des Chroniſten iſt, den wir auch hier überall entdecken werden. Zuerſt geſchieht des Stammes Simeon 4, 24—43 Erwähnung mit der auf Jakobs Fluch I Moſ. 49, 7 hinweiſenden Bemerkung, daß das ganze Geſchlecht nie gleichkommen konnte an Zahl den Söhnen Judas. Dieſes religiöſe Intereſſe des Chroniſten ſtellt ſich noch deutlicher heraus, wenn wir V. 39. 40 von einem Zug der Simeoniten gegen die von Cham leſen und die ausdrückliche Bemerkung finden, daß ſolches unter Hiskia geſchehen; es iſt dies neben Joſia der zweite König, der, ſoweit es die feſtgehaltene Sterilität der genealogiſchen Mittheilungen nur immer erlaubt, mit Auszeichnung genannt iſt. Beide waren ja die großen Eiferer für Reinigung und Reinerhaltung des Tempels und ſeines Kultus. Der Chroniſt wird unſere Erwartung nicht täuſchen, wenn wir deswegen vermuthen, er werde ſowohl die Geſchichte Joſias als Hiskias mit beſonderer Vorliebe behandeln — und nach welcher Seite hin, wird im voraus unſchwer zu ſagen ſein, da der Chroniſt hier ſchon unter des Hiskia Regierung fallende Ereigniſſe, wie das angeführte und die Vernichtung Amaleks, erwähnt, weil in ihnen der Eifer gegen das Unheilige ſeinen Ausbruch genommen. Zugleich iſt auch hier wieder der Geſchichte Si-

Digitized by Google

meons nicht blos in Verbindung mit einem des David würdigen Nachkommen, ſondern in Verbindung mit David und ſeiner Geſchichte ſelbſt erwähnt, indem V. 28—31 Städte aufgezählt werden, welche die Simeoniten beſaßen „als David König wurde“ V. 31, unter welchen beſonders Ziklag viel genannt iſt in der Geſchichte Davids, an welchen auch die Vernichtung Amaleks erinnert, des Erbfeindes Iſraels, den Saul und David beſiegten.

Das Intereſſe des Chroniſten *für den Stamm Juda und näherhin für David* verräth ſich auch in den Nachrichten über den Stamm Ruben K. 5, 1—10 aus der gleich anfangs ſtehenden Bemerkung über Rubens Verluſt des Erſtgeburtsrechtes an die 2 Söhne Josephs und aus den ſogleich wie zur Rettung des Uebergewichts beigegebenen und eine faſt ängſtliche Sorgfalt für Judas Vorrang bekundenden Worten V. 2: Die Erſtgeburt zwar war dem (gieng über auf) Joſeph; aber Juda war ſtark unter ſeinen Brüdern, und (was noch mehr iſt) וּלְנָגִיד מִמֶּנּוּ d. h. und (es war beſtimmt Einer) zum Fürſten aus ihm (Bertheau), d. i. wohl Hindeutung auf den alle anderen Stämme in Dunkelheit ſtellenden Sprößling aus Juda, den König David, wie dieſes David ſelbſt I. Chron. 28, 4 ſehr prägnant zuſammenfaßt in die Worte (יְהוָֹה) בִּיהוּדָה בָּחַר לְנָגִיד.

Daß des Krieges der Rubeniten mit den Hagarenern Erwähnung geſchieht V. 10, hat wieder ſeine Beziehung auf die *Geſchichte Davids*, denn dadurch erklärt ſich uns, wie Hagarener im Dienſte Davids ſtehen konnten, obwohl ſie II. Sam. 8 unter den von David beſiegten Völkern nicht genannt ſind. Wegen dieſer Beziehung der Hagarener zu David iſt wohl auch von ihrer

Digitized by Google

Niederlage durch die $2^1/_2$ oſtjordaniſchen Stämme die Rede 5, 18 sq., aber auch hier wieder das religiöſe Intereſſe im Auge behalten, denn ſie ſiegten V. 20, weil ſie Gott anriefen und der Krieg war vom Herrn. — Aber auch die Strafe der Wegführung durch Tilgat-Pilneſer, die dieſe Stämme traf, weil ſie den Gott ihrer Väter verließen V. 25, erwähnt der Chroniſt und erweist ſich ſo als einen nach beiden Seiten unparteiiſchen Geſchichtſchreiber, der ebenſowohl von den glücklichen als den unglücklichen Tagen des Volkes und deren Quelle redet.

Noch iſt von Intereſſe zu bemerken, wie bei Berufung auf das in den Tagen Jotams V. 17 und Jerobeams (von Iſrael) angelegte Verzeichniß der oſtjordaniſchen Stämme der König von Juda, Jotam, obwohl er 30—40 Jahre ſpäter regierte, doch vor dem von Iſrael genannt wird. Dieſe Voranſtellung Jotams mag übrigens, außer dem theokratiſchen, einen politiſchen Grund haben, um das größere Anſehen nicht nur dem Könige Judas zu vindiciren, ſondern auch den größeren Einfluß hervorzuheben, deſſen ſich Juda gegenüber von Iſrael auf die oſtjordaniſchen Stämme erfreute, was vielleicht auch den Chroniſten veranlaßte, ſie ſogleich nach Juda zu erwähnen.

Kap. V, 27—VI, 66.
Der Stamm Levi.

Waren unſere genealogiſchen Verzeichniſſe, den Stamm Juda ausgenommen, bisher ſehr zuſammengedrängt, ſo wird der Verf. genauer und weitläufiger jetzt, da er jenen Stamm mit ſeinen Zweigen erwähnt, der

Digitized by Google

neben dem Stamm Juda und mit ihm in der Heilsgeſchichte gleichſam den andern Faktor bildet. Nachdem der Chroniſt die 3 Söhne Levis, Gerſom, Kehat, Merari, genannt, geht er ſogleich zu den Nachkommen des Kehat, des Stammvaters des hohenprieſterlichen Geſchlechtes, über, nennt ſeine Söhne und unter dieſen wieder die Söhne Amrams; Aaron, Moſe (und Mirjam); doch nur der Erſtere beſchäftigt ihn hier, ſeine Söhne zählt er auf, und führt nun die hohepriesterliche Reihe in der Linie Eleaſars in ununterbrochenen direkten Generationen herab bis auf Jozadak, der nach Babylon abgeführt wurde, deſſen Sohn Joſua mit Zerubabel aus dem Exil zurückkehrte und der erſte Hoheprieſter in der wiederhergeſtellten Gemeinde war.

Die Unterbrechung dieſer hoheprieſterlichen Linie durch die des Ithamar (Heli) läßt der Chroniſt ganz unberückſichtigt, ſogar da, wo er von Zadok ſpricht, mit welchem von Salomo nach Abſetzung des Ebjatar 1. Kön. 2, 35 die hoheprieſterliche Linie des Eleazar wieder eingeſetzt wurde, während er bei Aſarja (die Bemerkung in V. 36 iſt offenbar zu dem Aſarja V. 35 zu ſetzen) dem Enkel Zadoks ausdrücklich hinzufügt, daß dieſer es war, der in dem Salomoniſchen Tempel fungirte. (I. Kön. 4, 2, wo er ungenau Sohn des Zadok heißt.) Die Linie Ithamar war für die Zeit des Chroniſten ohne Bedeutung (aus dem Hauſe Ithamar wird unter den von dem Exil zurückgekehrten blos die Prieſterfamilie Daniel ausdrücklich erwähnt, Eſra 8, 2; Neh. 12, 7). Nun erſt, nach vollſtändiger Aufzählung der Hoheprieſter, werden auch die übrigen Nachkommen Gerſoms, Kehats und Meraris, und zwar in zwei ſtark von einander ab-

Digitized by Google

weichenden Reihen aufgezählt, und zwar zuerſt K. 6, 1—15 in lückenhafter, ſpärlicher und unbeſtimmter Aufeinanderfolge, die erſt voller und lichter wird mit der die neuen genealogiſchen Reihen einleitenden Bemerkung V. 16: Dieſe ſind es, welche David beſtellte zum Geſang im Hauſe Jehovahs מִמְּנֹחַ הָאָרוֹן: ſeit der Bundeslade Ruhe auf Sion, von wo an ſie der Mittelpunkt für den von David eingerichteten Cultus ward עַד־בְּנוֹת שְׁלֹמֹה אֶת־בֵּית יְהוָה בִּירוּשָׁלִָם V. 17, eine Bemerkung, deren Bedeutung für unſere Unterſuchung wir kennen und ſchätzen gelernt. An der Spitze dieſer Sänger und Verzeichniſſe ſtehen nach den 3 obengenannten Stammvätern die zu Davids Zeit hochberühmten Männer: Heman der Kehatite (als ſolcher wieder voran!), Aſaph der Gerſonite und Ethan der Merarite; nicht um ihretwillen, ſondern um dieſer willen alſo iſt die genealogiſche Reihe des Jeathrai V. 6 (Aſſaph), der Söhne Samuels V. 13 (Heman), des Aſaja v. 15 (Ethan) mitgetheilt. Der Chroniſt wollte die beiden genealogiſchen Reihen trotz ihrer vielfachen Abweichung und Unähnlichkeit, die ſich bei Gerſom bis zur Unkenntlichkeit verliert, nicht vorenthalten bei einem ſo hochwichtigen Geſchlechte. Belehrend für uns aber und beſchämend für die Verleumder des Chroniſten ſind dieſe Notizen; es werden offenbar beidesmal die gleichen Geſchlechter aufgezählt; ihre Discrepanzen kannte und ſah der Chroniſt ſo gut als wir, dennoch theilt er ſie mit: vielleicht, daß Discrepanzen für ihn und ſeine Zeit gar nicht beſtanden; und wenn ſie beſtanden, und die Reihen dennoch mitgetheilt werden, ſo beweist dieſes für die Treue des Chroniſten. Denn ein Falſarius würde ſoweit auseinander-

Digitized by Google

gehende Berichte nicht fabriciren, und Einer, der nicht mit gutem Gewiſſen auf ſeine Quelle oder auf die Divergenzen als allbekannt hinweiſen konnte, hätte es gewiß bei Mittheilung einer dieſer Reihen belaſſen. Hatten die Nachkommen der 3 hiebei genannten Geſchlechter den Geſang im Tempel V. 31 und 32, waren V. 33 ihre Brüder d. i. die übrigen Leviten zum ganzen Dienſt in der Wohnung des Hauſes Gottes beſtimmt, ſo durften auch die Obliegenheiten der Söhne Aarons nicht unerwähnt bleiben. V. 34 werden daher ihre Funktionen im einzelnen angegeben, die ſie hatten „ganz demgemäß, was Moſe, der Knecht Gottes, geboten hatte." Dieſes, ſowie ſein Intereſſe an dem levitiſchen und insbeſondere hoheprieſterlichen Geſchlechte veranlaßt ihn V. 35—38 nochmals die Nachkommen Aarons von Eleazar an bis auf Achimaaz, Zadoks Sohn und des Aſarja Vater, die Zeitgenoſſen Davids und Salomos aufzuzählen.

Haben wir bisher hinreichend zu bemerken und nachzuweiſen Gelegenheit gehabt, daß David den Chroniſten beſonders intereſſirt, ſo wird es uns jetzt vollends klar, warum und nach welcher Seite hin David beſonders ſein Intereſſe in Anſpruch nimmt: — es iſt ſeine Thätigkeit als Organiſator des Tempelcultus, durch deſſen rechtmäßige und ordentliche Verwalter „nach der Vorſchrift Moſes" V. 34: — eine Wahrnehmung, die ſich übrigens früher ſchon wiederholt uns nahe legte, und zu vermuthen ſtand, wenn wir ſagen, daß von David und ſeinen Nachfolgern wie Hiskia (4, 41) gewöhnlich im Verein mit beſonderen Ereigniſſen, die eine religiöſe Seite hatten, die Rede war, ſo daß es faſt ſcheint, als ob, wie von den übrigen Stäm-

Digitized by Google

men mehr um Davids willen, ſo auch von David nicht ſowohl um ſeinet- und ſeiner königlichen Würde, als um ſeiner Beziehungen zum Tempel und der Dienſte willen geſprochen würde, die er in Einrichtung des Cultus dem levitiſchen Geſchlechte geleiſtet. Und was wir im Anfang dieſes Buches von deſſen Verlauf nunmehr erſt als wohlbegründete Vermuthung ausſprechen können, würde ſeine volle und unwiderlegliche Beſtätigung finden, wenn wir die ganze Geſchichtsdarſtellung des Chroniſten hier nach dem Geſichtspunkt des Zweckes verfolgen könnten. Die ganze chroniſtiſche Geſchichte Davids (ebenſo Joſias, Hiskias) geht faſt auf in Schilderung dieſer ſeiner liturgiſchen Thätigkeit.

Daß dem Chroniſten das Geſchlecht der Hoheprieſter und Leviten zum wenigſten nicht minder wichtig iſt, als das Davids und Judas, zeigt die Aufzählung der Leviten, die nicht weniger Raum einnimmt als die des Stammes Juda, das zeigt insbeſondere die wiederholte Aufzählung der Hoheprieſter, 5, 29—40 und 6, 50—53, welche 5, 29—40 gleich den königlichen Nachkommen Davids 3, 10—16 in möglichſt vollſtändiger, auf den jeweiligen Stammträger ſich beſchränkender Aufeinanderfolge bis in die Zeiten des Exils gleicherweiſe herabgeführt ſind, was außer dieſen 2 Geſchlechtern Davids und Aarons bei keinem ſonſt unbeſtritten der Fall iſt. (Vielleicht noch bei dem Benjamins, näherhin Sauls 8, 29—40 wegen ihrer nahen Beziehung zu dem Stamme Juda und Haus Davids?)

Auch die Wohnungen der Leviten werden V. 39—66 „nach ihren Bezirken, in ihren Grenzen angegeben, und

Digitized by Google

unter ihnen nehmen wieder die der Söhne Aarons die erſte Stelle ein. Wir begegnen in dieſem Verzeichniſſe wieder den Namen „Hebron, Debir (Kirjat=Jearim) Eſchtemoa 4, 17, Gibeon“.

Auffallend und für den Chroniſten nicht ohne Vorwurf geblieben iſt, daß V. 46, wo von den 10 den Kehatiten übergegebenen Zufluchtsſtädten die Rede iſt, nur Manaſſe nennt, das nach Joſ. 21, 21—26 doch nur 2 Städte abtrat, während Ephraim und Dan, obwohl jeder dieſer Stämme 4 Städte abgetreten, V. 46 gar nicht erwähnt werden, und Dan auch da, wo nachträglich noch neben Manaſſe die von Ephraim abgetretenen Städte als ſolche bezeichnet werden, V. 51 und 52 unerwähnt bleibt (obgleich Dan hier neben Ephraim und Manaſſe nach Joſ. 21, 21—26 doch faſt nicht umgangen werden zu können ſcheint), wie auch V. 54 (freilich nur 2 der) von Dan abgetretenen Städte genannt werden — aber ebenfalls ohne deſſen Namen.

Dazu kommt noch, daß Dan 7, 12 neben Naphtali vermißt wird, um ſo mehr als dieſer ausdrücklich als Sohn der Bilha bezeichnet wird, was auch Dan iſt. Läßt ſich die Uebergehung Dans in K. 6 daraus erklären, daß die Daniten nicht in den Beſitz des ihnen von Joſua vorgezeichneten Gebietes, alſo auch die Leviten nicht in den der ihnen beſtimmten Städte kamen (Movers, Keil), ſo iſt das Fehlen Dans doch hier auffallend, wo alle Stämme aufgezählt werden ſollen, wenn ihnen auch eine ſehr verſchiedene Behandlung zu Theil wird. (K. 27, 16—24 iſt indeß außer Dan und Zebulon auch Aſcher und Gad übergangen.) Uebrigens geſchieht Dans ſowie des hier ebenfalls vermißten Stammes Zebulon

Digitized by Google

ausdrücklich Erwähnung in dem Verzeichniß derer, welche vor Sauls Tod zu David übergiengen I. Chr. 12, 24—37. Am einfachſten könnte daher die Annahme erſcheinen, daß Dan hier eher ausgefallen als abſichtlich übergangen ſei; eine Annahme, die ſich recht glaubwürdig machen ließe durch die immerhin dunklen und vielleicht Corrumpirung des Textes verrathenden Worte חֻשִׁם בְּנֵי אַחֵר (vielleicht nach Naphtali=Chuſchim Sohn des andern sc. Sohnes der Bilha = des Dans. Berth.?): Aber da die Auslaſſung nicht an einer, ſondern an 3 Stellen statthat, 6, 46. 54 und 7, 12, ſo erſcheint ſie doch wieder mehr abſichtlich und conſequent als zufällig.

Im erſten Falle iſt dieſe abſichtliche Uebergehung für unſere Unterſuchung von Bedeutung und iſt Dan aus einem Grunde ausgelaſſen gleich dem, der den Chroniſten veranlaßte, der übrigen Stämme ſo kurze und ſpäter Iſraels faſt gar keine Erwähnung zu thun [1]), und entgegengeſetzt dem, der den Chroniſten veranlaßte, von Juda und Levi und beſonders Judas eifrigſten und frömmſten Königen ſo ausführlich zu reden. Denn wie ſpärlich ſind nicht die Verzeichniſſe der übrigen Stämme und insbeſondere der in unſerem K. aufgeführten Stämme Jiſſachar 7, 1—5 (ſeine Geſchichte iſt auf Angabe der Zahl der von Jiſſachar abſtammenden Tholaiten in den Tagen Davids beſchränkt) Nephtali V. 13 Manaſſe 14—20 Aſcher 30—40 Ephraim 20—27, deſſen Geſchlecht bis auf Joſua herabzuführen, der Chroniſt ſich begnügt; es weiter herabzuführen, daran konnte er, wie wir ihn kennen und er ſich uns auch durch das

1) Die Daniten waren ihres Götzen(Bilder-)dienſtes wegen berüchtigt, Judic. 17, I. Reg. 12, 39, weswegen ſie vielleicht auch Apokal. 7, 6 von den iſrael. Stämmen allein übergangen ſind.

Digitized by Google

ganze Buch bewähren würde, kein Intereſſe haben; dagegen war es ihm daran gelegen und erquicklich, den Joſua zu nennen (V. 27), den großen Helden, der den Juden einſtens nach langem Elend ihr altes Erbe wieder erkämpfen half, der auch die gottesdienſtlichen Verhältniſſe ordnete (Joſ. 18, 20, 21), und deſſen eifrigſtes Beſtreben es war, die Nationaleinheit und die Nationalhoffnung zu befeſtigen: Verhältniſſe und Beſtrebungen, ganz ähnlich denen, unter welchen der Verfaſſer der Chronik lebte, für welche er ſchrieb.

Kap. VIII.

Nochmal ein Verzeichniß des Stammes Benjamin cf. 7, 6—12.

Wenn wir oben darauf aufmerkſam machten, welch' ſpärlicher Raum den übrigen Stämmen im Vergleich mit Juda und Levi von dem Chroniſten zugemeſſen, ſo müſſen wir hievon Benjamin ausnehmen und ihn zunächſt neben Juda und Levi ſtellen. Denn von Benjamin war nicht nur 7, 6—12 im Verein mit den andern Stämmen die Rede, ſondern ihm wird auch unſer K. 8, ganz gewidmet, und mit welcher Genauigkeit und Vorliebe dieſes geſchieht, davon gibt die durchdachte und genau durchgeführte Anlage des Kapitels Zeugniß.

Es werden nämlich die Benjaminiten nach den verſchiedenen Wohnorten Geba, Moab, Lod, Ono, Ajalon 6—13; Jeruſalem 13—28 und Gibeon (29—40) (Benjaminiten von Gibeon wohnten jedoch auch in Jeruſalem cf. V. 32) aufgeführt und die in Jeruſalem wohnenden ſelbſt wieder V. 13—28 auf 5 der bereits 1—14 erwähnten Stammhäupter zurückgeführt. Woher nun dieſe

Digitized by Google

im Vergleich mit den übrigen Stämmen ſo bevorzugte Erwähnung Benjamins?

Wenn wir bisher ſahen, und beſonders beim Ueberblick des ganzen Buches ſehen würden, daß die einzelnen Stämme je nach ihrem Verhältniſſe zum Stamme und Reiche Juda den Chroniſten intereſſirten, ſo iſt es natürlich, daß Benjamin mit beſonderer Vorliebe von ihm behandelt wurde. Denn bei der Trennung des Staates in 2 Reiche ſchloßen ſich die Benjaminiten dem Stamme Juda an und conſtituirten mit dieſem das Königreich Juda I. Kön. 12, 21 und gaben dieſem vorher ſchon ſeinen erſten König in Saul, deſſen Genealogie daher nicht blos hier 29—38 angegeben, ſondern auch 9, 35—44 wie zur Einleitung in die Geſchichte Davids (Ut ad Davidis regnum perveniat Chronista Sauli extrema commemorat, plane ut Augusti Tacitus res Tiberii narraturus. Grot.) wiederholt wird. Das Haus Sauls iſt es ja, mit deſſen Untergang das Haus Davids wie ein hellleuchtendes Geſtirn über Jeruſalem emporſtieg, um die Hoffnungsſtrahlen des Heils über die ganze Welt hin auszuſenden.

Kap. IX, 1—34.

Die in Jeruſalem wohnenden Häupter des Volkes.

Wenn wir auch in unſerem Kapitel wieder (zum drittenmale) den Stamm Benjamin verzeichnet finden, 7—10, ſo können wir unſerer obigen Erklärung zur Begründung dieſes beſonderen Intereſſes am Stamme Benjamin noch den Umſtand beifügen, daß auch nach dem Exil (von Levi abgeſehen) Juda und Benjamin den Kern der neuen jüdiſchen Colonie in Paläſtina bildeten. Eſra

Digitized by Google

4, 1. 10, 9. Daß aber mit unſerem Kapitel auf nachexiliſche Verhältniſſe übergegangen wird, und dieſe auch dem K. 8 nicht ganz ferne ſind, darauf weist ſchon der Umſtand hin, daß wir 8, 1—13 unter den Wohnſitzen der Benjaminiten beſonders Geba, Lod, Ono genannt finden, lauter Städte, in welchen nach Eſra 2, 33; Nehemia 7, 37; 11, 35 aus dem Exil zurückgekehrte Iſraeliten wohnten. Wir erinnern uns außerdem bei den Benjaminiten im Lande Moab 8, 8 an den in der nachexiliſchen Zeit (bei Eſra und Nehemia) ſo oft genannten פַּחַת מוֹאָב. Noch mehr aber führt uns und leitet über in die nachexiliſche Zeit der Schluß des 8. K. durch Mittheilung der Deſcendenz des Saul, welche der Chroniſt durch Jonathan (gewiß wegen ſeiner engen Beziehungen zu David) in 13 Gliedern bis auf Ulam herabführt, von dem noch Söhne und Enkel erwähnt werden, mit welchen wir offenbar die nachexiliſche Zeit betreten haben.

Hiedurch iſt uns der für die Aufzählung der Benjaminiten angegebene Grund aufs neue beſtärkt. Allerdings war der Stamm Benjamin ſchon in der vorexiliſchen Zeit durch die Hauptſtadt Jeruſalem und durch das Haus des David, dem er unterworfen blieb, zu enger Gemeinſchaft mit dem Stamme Juda vereinigt, aber durch die Leiden des Exils und durch die Freuden der Errettung, welche er mit ihm theilte, wurde er erſt recht eng mit ihm verbunden, eine Verbindung, die auch der Chroniſt in der in K. 9 gegebenen Aufzählung der in Jeruſalem wohnenden benjaminitiſchen Geſchlechter hervorhebt, 7—10, während er von Ephraim und Manaſſe V. 3 der Vollſtändigkeit halber (ohne nähere Angabe der Ge-

Digitized by Google

ſchlechter) eben nur ſagt, daß auch ſie Jeruſalem wieder bevölkern halfen. Doch betrachten wir uns jetzt K. 9 des Näheren.

Das lezte der genealogiſchen Kapitel gibt uns den ganzen Plan des Chroniſten, mit welchem er ſein Ziel verfolgt und ſelbſt in dem bunteſten Gemiſch der Stämme und Zweige nicht außer Aug' ließ, in überraſchendſter Weiſe zu erkennen. Gerade die erſten 3 Verſe unſeres Kapitels, die von ſehr vielen als bloße ſklaviſche Herübernahme aus der vom Chroniſten benützten und genannten Quelle bezeichnet werden, verrathen ſo ſprechend den Zweck des Verfaſſers, daß ſie ein gedrängtes Bild von der Anlage und dem Zwecke des ganzen Buches uns geben.

Die dem Chroniſten vorgelegenen Acten enthalten, wie er V. 1 ſelbſt ſagt, allerdings ganz Iſrael (als Zehnſtämmereich und deſſen nachexiliſche Ueberreſte, wie aus der Nennung Ephraims und Manaſſes V. 3 erhellt) verzeichnet; — aber das iſt es nicht (gibt er uns im Folgenden zu verſtehen), was für mich und die Zeit und die Zwecke, für die ich ſchreibe, von Intereſſe iſt; — wer hiefür ſich intereſſirt, für den genügt es, die Quelle namhaft gemacht zu haben, er kann nachleſen im Buch der Könige von Iſrael V. 1.

Was den Chroniſten allein intereſſirt, es iſt das Reich Juda und hier ſpeziell ſind es diejenigen Geſchlechter von Juda, die nach dem Exil (denn nur ſo, wenn im folgenden nachexiliſche Verhältniſſe berührt werden, hat die Erwähnung des Exils V. 1 einen Sinn und ſtehen nicht nur die erſten Verſe unſeres Kapitels unter ſich, ſondern auch das Ende von K. 8 und der Anfang von K. 9 in Zuſammenhang) in Jeruſalem wohnten; von den

iſraelitiſchen Namen wird nur Ephraim und Manaſſe genannt und zwar nicht wegen ihrer ſelbſt, ſondern ihrer Niederlaſſung in Jeruſalem wegen und wegen ihres Anſchluſſes an Juda und Levi. Um ſo mehr konnten ihm die übrigen Stämme gleichgiltig ſein, die von den Trägern der Heilsgeſchichte ſich abſonderten, oder für deren Reſtauration ohne Bedeutung waren. — Hatte der Chroniſt ihrer K. 2—7 (wie er in der Geſchichte ihres gemeinſamen Urſprungs und ihrer Entfaltung oder der auch nach der Theilung noch beide Theile in gleicher Weiſe berührenden Ereigniſſe und Veränderungen der Stammverhältniſſe nicht anders konnte) freilich immerhin mit größter Sparſamkeit gedacht, hatte er die Geſchlechter und Geſchichte der ſpäter zum Reiche Iſrael gehörigen Stämme wohl nur da über die Zeit Davids herabgeleitet, wo ſie ihrer alten Miſſion eingedenk den Krieg gegen das Unheilige führen (cf. oben) halfen, und hatten ſie ſeit ihrer Trennung ſonſt keine Bedeutung für den Chroniſten, weswegen er auch keinen der 10 Stämme bis in die nachexiliſche Zeit herabführt; (was nur bei Juda, Benjamin und Levi der Fall iſt): ſo gibt der Chroniſt jetzt 9, 1. 3. den iſraelitiſchen Stämmen den förmlichen Abſchied und der Umſtand, daß er Ephraim und Manaſſe nur wegen ihres Wohnens in Jeruſalem und wegen ihres Beitrages zur Neugründung und Neugeſtaltung der Gemeinde daſelbſt erwähnt, läßt deutlich erkennen, daß Iſrael auch in Zukunft nur inſoweit Berückſichtigung finden wird, als es die Geſchichte des Reiches Juda und insbeſondere der kirchlichen Reſtaurationen erfordert.

Denn daß den Chroniſten auch Juda und deſſen Könige,

Digitized by Google

wie ſich uns ſchon an David, Joſia und Hiskia gezeigt und aufs unwiderleglichſte bei einem kurzen Ueberblick ihrer Geſchichte bei dem Chroniſten beſtätigt, nicht ſowohl um ihrer ſelbſt willen, als wegen ihrer nahen Beziehungen zum Hauſe Gottes, zu deſſen Cult und zu dem, worauf er hinwies, intereſſirten, ſtellt ſich nirgends ſo klar heraus wie in unſerem Kapitel. Will ja der Chroniſt in unſerem Kapitel ſelbſt von den Söhnen Judas und Benjamins nur in ſoweit reden, als ſie in Jeruſalem wohnten, im Unterſchied von Nehemia, der den hierin angedeuteten zweiten Abſchnitt des Verzeichniſſes angibt und 11, 25 auch die außerhalb Jeruſalems wohnenden Geſchlechter nennt. Nur um Jeruſalems willen alſo iſt von Juda und Benjamin noch einmal die Rede, und wird ſogar des bei Nehemia l. c. übergegangenen Manaſſe und Ephraim erwähnt; und die Bewohner Jeruſalems werden beſchrieben, weil eine Beſchreibung derſelben in dieſer Zeit zugleich eine Darſtellung der iſraelitiſchen Gemeinde iſt, wie ſie ſich nach den harten Schlägen, von denen ſie heimgeſucht worden war, neu geſtaltete — aber nicht als politiſche wie bei Nehemia, ſondern als religiöſe Gemeinde, als Mittelpunkt nicht der nationalen ſondern der kirchlichen Einheit, wie dies daraus erhellt, daß der Chroniſt, der auch in Mittheilung der Nachrichten über Manaſſe und Ephraim nicht nur, ſondern auch in den Nachrichten von Juda und Benjamin hier möglichſt kurz iſt, von V. 10—34, beſonders aber von V. 19—34, wo uns der Parallelismus mit Nehemia ganz verläßt, um mit de W. zu reden, „lauter Levitiſches berichtet“.

Dies iſt es, was uns ſchon ein flüchtiger Ueberblick

Digitized by Google

von K. 9 augenfällig machen muß und eine genauere Unterſuchung und Vergleichung mit Neh. 11, 10 sq. des Nähern erkennen laſſen möge.

Es werden nämlich V. 10—13 in Jeruſalem wohnende Prieſter aufgezählt und zwar in 3 Reihen. Nicht unbemerkt kann hiebei die große Uebereinſtimmung der erſten Reihe (V. 10 und 11) des Aſarja (Nehemia: Seraja) mit Neh. 11, 10. 11 und den Esra 7, 2 aufgeführten Vorfahren Esras bleiben (für die Frage nach dem Verfaſſer von Werth!), um ſo weniger, als der Chroniſt in den 2 übrigen Reihen (bei der Angabe der Aſcendenten des Adaja und Maſaj im Vergleich mit Neh. 11, 12. 13 abkürzend verfuhr.

Uebrigens wenn die Uebereinſtimmung, Gleichnamigkeit und Vollſtändigkeit in Aufzählung des Aſcendenten des Adaja und Maſaj mit Nehemia auch nicht ſo groß iſt wie bei Angabe der Aſcendenz des Aſarja, ſo treffen Nehemia und Chroniſt doch darin gleicherweiſe zuſammen, daß ſie am Ende jeder dieſer 3 Reihen denſelben Stammvater nennen — und bei aller Verſchiedenheit in Nennung je ihrer Deſcendenten dieſe doch je auf denſelben Stammvater zurückführen, nämlich das Geſchlecht des Aſarja (Nehemia: Seraja) wird beiderſeits (Neh. und Chr. V. 11) zurückgeführt auf A c h i t u b, das des Adaja (Chr. 11, 12 Neh. 11, 12) auf M a l k i j a und das des Maſáj (Nehemia: Amaſaj) auf J m m e r (Chr. und Neh.) Wenn wir nun Malkija und Jmmer unter den 24 von David eingerichteten Prieſterabtheilungen I. Chr. 24, 7 wieder leſen, ſo ſcheint uns, wie ſchon öfter, ſo auch h i e r d a s E n d e d i e ſ e r R e i h e n d e r e n Z w e c k z u e n t h ü l l e n, und läßt uns vermuthen, daß hier

obigen alten Prieſterabtheilungen die neuen des Seraja oder nach Chr. Aſarja (beide ſind als ſolche aus Neh. 12, 1 und 10, 3 zu erkennen) angefügt, oder vielleicht auch ſubſtituirt und ſie in dem Nachweis ihres genealogiſchen Zuſammenhangs mit Achitub, Malkja und Jmmer gleichſam die Ahnenprobe beſtehen ſollen. Jn dieſer Vermuthung muß uns noch V. 10 beſtärken, welcher das Ganze einleitet und mit den Worten beginnt „von den Prieſtern Jedaja und (nach Neh. 11 Sohn des) Joarib und Jakin“ und damit die Namen der alten Prieſterabtheilungen nennt (I Chr. 24, 7) die auch nach dem Exil bei Neh. 12, 1—7 aufgezählt werden, neben welchen wir auch den Seraja Neh. 12, 1. 12 und wenn man ſtatt des daſelbſt zweimal genannten Jedaja, wie man faſt muß, das eine Mal Adaja leſen will, auch dieſen finden. Dieſe Vermuthung muß ſich noch mehr verſtärken durch die Wahrnehmung, daß dieſe Prieſter um ihres Dienſtes am Tempel willen genannt ſind, wie aus der ausdrücklichen Bezeichnung des Achitub (oder des Aſarja, was gleich viel iſt) als נְגִיד בֵּית הָאֱלֹהִים und aus der Schlußbemerkung V. 13 erhellt: „und ihre Brüder (unter ihrer Leitung waren [ſind]) ausführend das Werk des Dienſtes des Gotteshauſes“.

Daß dieſer Geſichtspunkt für den Chroniſten maßgebend war, und daß ſich ihm damit der weitere Zweck verband, das hohe Alter der in der Zeit des Verfaſſers wieder aufgenommenen Ordnung des Cultes zu erweiſen und ſo deſſen durch das Exil abgeriſſenen Faden wieder aufzunehmen und ſeinen genauen Zuſammenhang mit der ganzen vorexiliſchen Geſchichte nachzuweiſen und herzuſtellen daurch, daß er ihn zurückführte bis in die

Digitized by Google

Hand des Moſe und David, welcher das von Moſe Begonnene nur weiter entwickelt — dieſer Zweck, wie wir ihn ſoeben zu eruiren ſuchten, gibt ſich uns deutlicher noch zu erkennen in dem 17—34 vorliegenden Nachweis, daß ſchon zu Moſes Zeiten dieſelben levitiſchen Geſchlechter mit denſelben Aemtern betraut waren, in die ſie auch nachmals „durch David und Samuel" (V. 22) und nach dem Exil עַד־הֵנָּה wieder eingewieſen wurden. Dies wird ſpeciell an Schallum nachgewieſen. Von ihm, der jetzt das Königsthor bewacht, wird gezeigt, V. 17—19, daß er derſelbe (es dasſelbe Geſchlecht) iſt, der nicht nur ſchon zu Davids Zeiten den gleichen Dienſt verſah, ſondern deſſen Väter, die Korachiten (eigentlich die Kehatiten, welche im Pentateuch als die erſten Diener des Heiligthums genannt werden, von welchen die Korachiten, wie Jedermann bei deren Nennung ſich ſogleich erinnerte, abſtammten), ſchon über das Lager Jehovas Wächter waren des Eingangs V. 19 a.

Daß Pinchas, des Eleazar Sohn, Fürſt der Korachiten war vor Zeiten, bemerkt V. 20, und daß er es noch iſt (Gramberg hält dieſes für unglaublichen Anachronismus!), erhellt aus der Beifügung des Chroniſten יְהוָה עִמּוֹ d. h. mit ſeinem Geſchlecht, ein Wunſch oder eine Bezeugung, die den Chroniſten und das, was ſein Herz und ſeine Feder bewegt, ganz charakteriſch uns kennen lehrt, — eine Bemerkung, offenbar veranlaßt durch die troſtreiche Erinnerung an den Bund, den Gott durch ihn mit dem hoheprieſterlichen Geſchlechte aus der Reihe Eleazars, die auch nach dem Exil wieder blühte, geſchloſſen: „er und ſein Same nach ihm ſoll haben den Bund des ewigen Prieſterthums." Dankerfüllten Herzens über die Ver-

Digitized by Google

wirklichung dieſer Verheißung gibt er dieſer Grundſtimmung, den ſein ganzes Weſen ſo eigenthümlich charakteriſirenden Ausdruck in jenen Worten.

Die Beziehung des K. 9 zur Zeit des Chroniſten, alſo auf nachexiliſche Verhältniſſe, und zwar näherhin auf die damalige Zeit der kirchlichen Reſtauration hat ſich uns ſomit auch im Einzelnen bewährt, wie der Chroniſt dieſe Beziehung ſchon im Anfang des Kapitels durch Erwähnung des Exils auch zu erkennen gab. Denn wollte der Chroniſt im Folgenden ebenfalls von vorexiliſchen Zuſtänden reden, ſo war die Erwähnung des Exils nur geeignet, den Leſer an dieſer Abſicht des Verfaſſers irre zu machen. Es lag alſo in dieſem Falle für den Chroniſten, am allerwenigſten, wie ihn ſich ſeine Feinde denken, ein Grund nicht vor, mit Verſchweigung des iſraelitiſchen Elendes an die Sündenſtrafe Judas zu erinnern. In die nachexiliſche Zeit verweiſt uns auch der Umſtand, daß V. 2 ausdrücklich von הַיֹּשְׁבִים הָרִאשֹׁנִים die Rede iſt. Freilich finden einige hierin gerade das Gegentheil angedeutet und faſſen die ר׳ als die priores d. h. als die vorexiliſchen Bewohner; aber gerade alsdann erwartet man im Gegenſatz hiezu im Folgenden die ſpäteren d. h. nachexiliſchen Bewohner. Uebrigens paßt dieſe Auffaſſung gar nicht zum Zuſammenhang und hebt dieſen auf; wie andererſeits die ר׳, auch als priores gefaßt, noch nicht nothwendig *vorexiliſche* Bewohner bezeichnen, ſondern auch die früher Zurückgekehrten im Gegenſatz zu den ſpäter Angekommenen darunter verſtanden werden können, wie auch die Landpfleger von Serubabel — Esra Neh. 5, 15 — הראשנים heißen, denen ſich Nehemia als der ſpätere gegenüberſtellt. Am

Digitized by Google

allereinfachſten und dem Zuſammenhang entſprechendſten dürfte es demnach ſein, die ־ה im engſten Anſchluß an die Erwähnung des Exils V. 1 überhaupt als die Erſten zu faſſen, die Jeruſalem nach dem Exil wieder bevölkerten, ſo daß ־ה nicht bloß wegen des Gegenſatzes ſondern an ſich ſchon wegen des Zuſammenhangs in nachexiliſche Zeiten verweist und nichts anderes will als dieſes. Vielleicht iſt dies auch der Grund, aus welchem die Reihe des hohepriesterlichen Geſchlechtes gerade mit dem Exil 5, 40 abbricht, eben weil die Fortſetzung der Geſchichte des levitiſchen Geſchlechtes unſerem Kapitel vorbehalten war. Anders gefaßt bliebe das Kapitel ſowohl unter ſich als mit den vorhergegangenen Kapiteln jeden Zuſammenhanges baar.

Dagegen tritt nach unſerer Auffaſſung K. 9 mit K. 8 und den vorausgegangenen in eine zweckvolle harmoniſche Beziehung, und dienen dieſe (1—7) dazu, aus und durch die vorexiliſche Geſchichte ein- und überzuleiten in die nachexiliſche Zeit. Die Rückſicht auf ſie hat ſich uns ſchon in den einzelnen vorausgegangenen Kapiteln nicht undeutlich und beſonders in der Genealogie des Davidiſchen Geſchlechtes auf das unzweifelhafteſte zu erkennen gegeben.

Da aber K. 9 dieſen Zweck, die Gegenwart mit der Vergangenheit zu verbinden, nicht nur nebenbei und andeutungsweiſe, ſondern directe und ausgeſprochenerweiſe, (V. 1, 2 und 22;) verfolgt, während in den vorhergegangenen Kapiteln vorherrſchend doch von vorexiliſchen Zuſtänden die Rede iſt, ſo erklärt ſich uns hieraus auch, warum dieſe Nachrichten in K. 9 erſt

Digitized by Google

hier und nicht früher ſchon, etwa bei Erwähnung des Stammes Levi, eine Stelle gefunden.

Sollen wir das Reſultat unſerer Unterſuchung kurz zuſammenfaſſen, ſo iſt es dieſes, daß die Stämme Juda, David, Levi den Verfaſſer beſonders beſchäftigen und intereſſiren, alle andern Stämme aber mehr oder weniger je nach ihrem Verhältniß zu dieſen. Juda, David, Levi aber ſtehen dem Chroniſten nicht auf einer Linie, nicht parallel nebeneinander, ſondern, wie ihn Juda um Davids willen, ſo intereſſirt ihn David wegen ſeiner Beziehungen zu Levi, näherhin zu dem durch ihn wieder geordneten und weiter geförderten levitiſchen Cult. Deswegen hat auch David in Jeruſalem und haben die prieſterlichen Geſchlechter in Jeruſalem eine ſo große Bedeutung für den Chroniſten. Nur in und durch Jeruſalem haben beide Stämme für ihn beſonderen Werth. Zu dieſer Stadt, näherhin zu Darlegung des dort gepflogenen und nach Muſter der alten Zeit wieder zu pflegenden Cultus zieht es den Verfaſſer K. 9 unwiderſtehlich hin, nachdem er den Faden, der dorthin führt, mit unendlicher Liebe und Geduld gleichſam in ſeinem erſten Anfang aufgenommen und durch die verſchiedenſten Windungen ihn nie aus den Augen laſſend bis zu dieſem Ziele verfolgt. Jeruſalem war ja nach dem Exil mehr als je das Herz der Nation; nachdem es aufgehört hatte, das Centrum ihrer materiellen Kräfte und Mittelpunkt der politiſchen Einheit zu ſein, erinnerte die hl. Stadt mehr als je an die höheren Hoffnungen und Verheißungen, die dort hinterlegt waren und an die Wiedererrichtung des Tempels und ſeines Dienſtes ſich knüpften.

Digitized by Google

Jetzt erſt wird es uns recht klar, warum der Verfaſſer mit Adam, dem Stammvater der Menſchheit, beginnt, dieſen weiteſten Kreis, in den die ganze Menſchheit geſchloſſen, mit Abram d. i. Abraham verengert, auf deſſen Nachkommen durch Jakob hineilt, unter ihnen wieder den Stamm Juda zuerſt weiter führt und dieſen ſogleich auf den engeren Kreis des Davidiſchen Geſchlechtes beſchränkt, deſſen ſichtbaren Mittel- und Zielpunkt keine Zeit ſo ſehnſüchtig erwartete als die exiliſche und nachexiliſche (cf. Hävernik Einl. p. 189 und Movers p. 10). Was aber dieſe Hoffnungen, wenn ſie lebendig waren, zu begeiſterter Sehnſucht entflammte, wenn ſie unter dem Drucke der Trübſal ſinken wollten, von neuem erhob, und nicht nur dies — was nach dem allgemeinen Glauben der Juden die Zeit ihrer Erfüllung beſchleunigen ſollte, das war das treue Feſthalten an Gott und ſeinen Geboten. Wie geſchah aber dieſes beſſer als in Wiedererrichtung ſeines hl. Tempels und Dienſtes, und wie ſollte dieſer beſſer und anders wiederhergeſtellt werden, als „nach der Anordnung Moſes und Davids“! D i e ſ e r ſ e i n e r l i t u r g i ſ c h e n T h ä t i g k e i t verdankt David, verdanken die übrigen Könige (ſpärlichere oder reichlichere) Erwähnung; d i e ſ e r l i t u r g i ſ c h e Z w e c k des Chroniſten gab ſich uns deutlich zu erkennen. So ſehr aber dieſer in der Geſchichte Davids und ſeiner Nachkommen der vorherrſchende und den Chroniſten charakteriſirende iſt, ſo wenig läßt ſich von David und ſeinem Geſchlechte die Rückſicht auf deſſen heilsgeſchichtliche Bedeutung trennen. Dieſe heilsgeſchichtlichen Beziehungen des Haupttheils unſerer Genealogieen, wie ſie uns auch die rein exegetiſche Unterſuchung derſelben und insbeſon-

Digitized by Google

dere die Hervorhebung Davids und ſeines Geſchlechtes K. 3 zu erkennen gab, hat man denn auch, wie Carpzov bezeugt, ſchon in frühester Zeit erkannt, freilich weniger vom Standpunkt des Chroniſten aus als von dem des Evangeliums. Wozu die Providenz dieſe genealogiſchen Mittheilungen ſich dienſtbar machte, das ſagen uns die Geſchlechtsverzeichniſſe bei Lucas und Matthäus; und hat Carpzov zuſammengefaßt in die Worte »Eo haec omnia tendunt, ut Messiae ex patribus secundum carnem natales non interrupta generationum serie, ex qua secundus Adam est profectus, ostendant.

Gewiß hat Carpzov damit über den Beginn mit Adam einen Gedanken ausgeſprochen, der dem Chroniſten, wenn auch nur allgemein und unbeſtimmt und implicirt, jedenfalls eher vorſchwebte, als der Zweck „für ſeine allgemeine Geſchichte einen beſtimmten Anknüpfungspunkt zu gewinnen". Er konnte einen ſolchen gewiß finden ohne ab ovo zu beginnen; das war der Grund nicht, ſo wenig als Lucas deswegen auf Adam zurückgieng. Ebenſowenig will es befriedigen, wenn Haevernik dieſen Anfang aus der orientaliſchen Darſtellungsweiſe begründet, nach welcher der Verfaſſer ſein Werk gleichſam als das einzige betrachtet habe, eine Vorſtellung, die am allerwenigſten dem Verfaſſer der »Paralipomena« in den Sinn kommen konnte, wie Haevernik an andern Stellen oft genug bemerkt.

Um die rechte Erklärung zu geben, darf man nur bedenken, daß einem jüdiſchen heiligen Schriftſteller jene früheſten patriarchaliſchen Zeiten nicht unter dem Geſichtspunkt eines, ich möchte ſagen, ganz profanen und ordinären Uranfangs fielen, ſondern als Beginn der

Digitized by Google

Heilsgeſchichte galten, die ſich auf immer engere Grenzen in dem auserwählten Volk zuſammenzog und unter dieſem wieder im Stamme Juda und Levi ihre Träger und in Jeruſalem ihren Alles bewegenden und haltenden Mittelpunkt fand. —

Was wollen angeſichts dieſer Ideen, wie ſie dem Chroniſten vorſchweben und bis ins Einzelnſte hinein ſein Werk beherrſchen, die wahrhaft pygmäenhaften Einwürfe derer, die bei allem Verſtand hiefür kein Verſtändniß haben; und denen es leichter dünkte, unſere Genealogieen zufällige und willkürliche Compilationen oder auch Combinationen zu nennen, als durch genaue Unterſuchung deren bis ins Einzelnſte gehende Plan- und Zweckmäßigkeit zu erheben? Wir haben die Mühe und die Gefahr nicht geſcheut, trocken zu ſein. Möge, wir wiederholen es, der Erfolg das Wort des hl. Chryſoſtomus beſtätigen, daß es nicht ohne Nutzen und Intereſſe iſt, ſolchen Unterſuchungen ſich und ſeine Zeit zu widmen.

Digitized by Google

4.

Studien über die Reform des römiſchen Breviers und Miſſale unter Pius V.

Von Repetent Dr. Schmid.

I.

Das römiſche Brevier vor Pius V.

Um die auf dem Koncil von Trient beabſichtigte, von Pius V. durchgeführte Reform des römiſchen Breviers und Miſſale zu verſtehen und zu würdigen, iſt es nothwendig, ſich die Eintheilung des römiſchen Breviers vor Pius V. zu vergegenwärtigen.

Seit Nikolaus III. galt das Franziskanerbrevier als Breviarium Romanum. Die Franziskaner hatten nämlich nach Anordnung des hl. Franziskus das Brevier secundum ordinem Romanae Ecclesiae zu beten. Sie wählten nun die abgekürzte Form des Breviers, deſſen ſich die Kleriker der päpſtlichen Privatkapelle im Unterſchied vom übrigen Klerus Roms bedienten (Officium breviatum Curiae Romanae). Da ſeine Einrichtung manche Mängel zeigte, brachte es ihr vierter General Haymo nach dem Bericht des Wadingus im Jahre 1244

Digitized by Google

in beſſere Ordnung [1]). Papſt Gregor IX billigte dieſe neue Form und Nikolaus III ordnete an, daß ſie von ſämmtlichen Kirchen Roms benützt werde. So haben wir alſo unter dem römiſchen Brevier vor Pius V. das Franziskanerbrevier zu verſtehen [2]).

Eine Venetianer Ausgabe dieſes Breviers vom Jahre 1505 mit dem Titel: Breviarium secundum ritum sanctae Romanae ecclesiae (per Lucam Ant. de Giunta), die mir vorlag, zeigt folgende Einrichtung. An der Spitze ſteht ein Calendarium mit Angabe der Feſte, aber ohne Erwähnung ihres Charakters. Darauf folgen, nach Monaten geordnet, Specialrubriken über einzelne Feſte, ihre Feier und Verlegung, wobei die Officien der Franziskaner und der Auguſtinereremiten eine beſondere Berückſichtigung finden. Daran ſchließen ſich, nach ihren Anfangsworten alphabetiſch geordnet, Verzeichniſſe der Pſalmen und Hymnen und, nach Monaten geordnet, ein Verzeichniß der Heiligen. Das eigentliche Brevier beginnt mit dem Pſalterium und zwar ſtehen voran die Pſalmen für Nokturn, Laudes und Prim des Sonntagsofficiums; ſodann folgen die Pſalmen für Nokturnen und Laudes der Ferien, die Pſalmen der übrigen drei kleinen Horen, die der Ferialveſpern und endlich die der Complet. Eingeſchoben ſind nun in alphabetiſcher Ordnung die hymni per annum. Daran ſchließt ſich das proprium

1) Nach Probſt, Brevier und Breviergebet. 2. Aufl. Tübingen 1868 S. 46 hat Haymo in das Brevier das proprium de tempore und das proprium de sanctis als zwei von einander äußerlich getrennte Beſtandtheile aufgenommen.

2) J. Grancolas, Commentarius historicus in Romanum Breviarium. Venetiis 1734 p. 8 vgl. Gavantus, thesaurus sacrorum rituum (Venetiis 1713) Sect. I. cap. 6 und Sect. VII cap. 1 Nr. 5.

Digitized by Google

de tempore, die Lektionen für die Sonntage, die Feſte des Herrn und die Ferien. Die heutige Anordnung, daß je die drei Lektionen der erſten Nokturn aus der hl. Schrift, die drei der zweiten Nokturn aus den Kirchenvätern, eingeleitet durch die Worte Sermo S^{i} N., die der dritten Nokturn aus einer Homilie eines Kirchenvaters zum Tagesevangelium genommen ſind, findet ſich nur in der Advents- und Faſtenzeit (näherhin bis zur Dominica in albis) und an einigen Feſten, z. B. Conversio S. Pauli. Die übrigen Sonntage haben die ſechs Lektionen der erſten und zweiten Nokturn aus der hl. Schrift. An hohen Feſten und während ihrer Oktav z. B. während der Oktav von Weihnachten (ſoweit ſie nicht durch Feſte eingenommen iſt), von Epiphanie, Chriſti Himmelfahrt, Fronleichnamsfeſt, ſind die erſten ſechs Lektionen aus den Kirchenvätern genommen. Die Lektionen der Ferien ſind aus der hl. Schrift, aber es wurden nicht jeden Tag je andere Abſchnitte geleſen. Vielmehr waren, einige Ausnahmen abgerechnet, nur je drei Lektionen für die feria secunda angewieſen, welche dann die ganze Woche hindurch zu beten waren. Die Bücher der hl. Schrift waren übrigens für dieſe Lektionen auf die Feſtzeiten in gleicher Weiſe vertheilt wie heute.

Der Ueberſicht wegen ſchließen wir ſogleich eine Bemerkung über die Lektionen der Heiligenfeſte an. An denſelben waren bald alle neun, bald ſechs oder auch nur drei, zwei und eine Lektion aus der Lebensgeſchichte des Heiligen entnommen. Eine Rubrik vor dem Proprium Sanctorum ordnete an, daß die fehlenden Lektionen aus dem Commune Sanctorum ergänzt werden ſollten. Selbſt bei Officien von ſechs und neun Lektionen

Digitized by Google

war aber doch nicht das ganze Leben des Heiligen erzählt, ſondern nur einige Abſchnitte und Wunder aus demſelben. Dabei ward ohne alle Kritik verfahren. Apokryphe Legenden ſtanden neben ächten und die ächten hatten oft die wunderlichſten Zuſätze erhalten. Dazu war die Form faſt durchaus unwürdig und durch viele Härten abſtoßend.

In das Proprium de tempore waren die Generalrubriken über das Beten des Breviers an den verſchiedenſten Orten eingeſchoben. Beim erſten Adventſonntag ſind die Anweiſungen bezüglich der Abſolutionen und Benediktionen für die Nokturnen ſowie bezüglich der Antiphonen und Capitula der kleinen Horen gegeben. Vor der Vigil von Weihnachten finden wir Anordnungen über die Officia defunctorum und de beata Maria virgine. Nach der Oktav von Epiphanie ſtehen die Suffragia fratrum minorum, die preces der Complet und das Invitatorium bis zur Septuages mit der Weiſung, daß es zugleich vom erſten Oktober bis zum Advent zu gebrauchen ſei. Nach der Dominica II post epiphaniam finden wir die preces per horas. Der Quadrages gehen die Beſtimmungen über Gradual- und Bußpſalmen voraus, daß nämlich die erſtern von Aſchermittwoch bis Gründonnerstag täglich zum Beginn des Officiums, die letztern mit der Allerheiligenlitanei ebenſo nach der Matutin flexis genibus zu beten ſeien, wenn nicht ein Feſt einfalle. Eine Rubrik zur Einleitung der Sonntage nach Pfingſten beſagte, daß nach Pfingſten im ganzen höchſtens 28 und zum wenigſten 24 Sonntage einfallen können. Für 24 waren Evangelien und Homilien feſtgeſetzt. Waren es 25, ſo ſollte der Sonntag in der Oktav von

Johann Baptiſt, wenn 26, der in der Oktav von Laurentius, wenn 27, der in der Oktav von Mariä Geburt, wenn 28, der in der Oktav von Franziskus mit dem Officium der Oktav gefeiert werden. Nach dem Proprium de tempore ſind die Rubriken für die Quatembertage und über Occurrenz und Concurrenz der Feſte und Sonntage namhaft gemacht. Dann folgt ein Verzeichniß der Duplicia (im ganzen, wenn ich recht gezählt, 27) und der Feſte mit Oktaven (im ganzen 15, darunter die Feſte der hl. Franziskus und Antonius von Padua).

An das Commune Sanctorum ſchloß ſich noch das Officium parvum Beatae Mariae Virginis mit der Rubrik (wir laſſen ſie als Stilprobe folgen): Non dicitur a dicto Completorio ante vigiliam Nativitatis usque post octavam Nativitatis. — Item a dicto completorio ante vigiliam epiphaniae usque post octavam ejus. — Item a dicto completorio quartae feriae majoris hebdomadae usque ad vesperas Sabbati in albis exclusive. — Item a dicta nona in vigilia pentecostes usque ad vesperas sequentis sabbati. — Item per octavam assumptionis beatae Mariae et nativitatis ejus et quandocunque officium duplex celebratur. — Item quandocunque fit officium Virginis Mariae. Matutinae ejus dicuntur ante matutinas diei et vesperae ante vesperas diei et e contrario fit in aliis horis. Hervorgehoben mag dabei werden, daß nach dieſem Officium 5 marianiſche Antiphonen zum Schluß des Completoriums ſtehen, neben dem Regina coeli, Salve regina, Alma redemptoris und Ave regina coelorum noch ein fünftes, zu beten von Mariä Geburt bis Advent [1]).

1) Es lautet: Quam pulchra es et quam decora carissima in deliciis; statura tua assimilata est palmae et ubera tua

Dabei fehlen aber die Verſikel, Reſponſorien und Orationen.

Auf das Officium de Beata folgte noch das Officium defunctorum mit der Anweiſung, es ſei an allen Tagen und Zeiten zu beten außer an einem Feſte mit neun Lektionen und außer der Zeit von der Vesper des Mittwochs in der Karwoche bis zur Oktav von Pfingſten und außer der Vesper vor der Vigil von Weihnachten, es ſei denn daß ein Todesfall oder die Pflicht, für verſtorbene Wohlthäter zu bitten, auch in dieſer Zeit dazu verpflichte. Gebetet ſollte die Todtenvesper werden vor der Tagesvesper, auch wenn Tags zuvor ein duplex gefeiert wurde, aber nur, wenn am folgenden Tag eine Ferie war. Angefügt war noch der Ordo der letzten Ölung, die Commendatio animae, die Exequien, einige Benediktionen und formae absolutionis und die Officia propria. Sehen wir von Mariä Empfängniß, Dreifaltigkeits- und Joſephsfeſt ab, welche bei den Franziskanern ein eigenes, beſonderes Officium hatten, ſo ſind es noch 17 Propria, meiſt von Heiligen aus dem Franziskanerorden; von Franziskus ſelbſt ward außer ſeinem Feſt mit Oktav noch die translatio und die impressio stigmatum gefeiert.

botris; caput tuum ut carmelus, collum tuum sicut turris eburnea; veni, dilecte mi, egrediamur in agrum, videamus, si flores parturiunt; si floruerunt mala punica, ibi dabo tibi ubera mea. alleluja. Probſt a. a. O. S. 135 gibt mit Berufung auf Fornici an, daß dieſe Antiphonen in den römiſchen Brevieren vor Quignonez keinen Platz hatten, obwohl ſie ſeit dem dreizehnten Jahrhundert bei den Minoriten im Gebrauch waren. Dieſe Anſicht iſt nach obigem zu modificiren vgl. Gavantus l. c. Sect. V cap. 22 Nr. 5. Er ſagt, er habe ſie in alten Brevieren nicht gefunden, wohl aber in der Brevierausgabe des Jahres 1521, wo bemerkt ſei, ſie ſeien von Clemens VI 1350 angeordnet.

Digitized by Google

Ueberblicken wir dieſe Anordnung und Einrichtung des Breviers, ſo werden wir dem General Quignonez, auf deſſen diesbezügliche Arbeiten wir ſogleich zu ſprechen kommen, durchaus Recht geben müſſen, wenn er eine Reihe von Ausſetzungen und Einwürfen gegen das alte Brevier erhebt, wie denn auch die nach dem Concil von Trient niedergeſetzte Commiſſion ſeine Mängel vollſtändig anerkannte und Abhilfe ſchuf. Vor allem war die äußere Aufeinanderfolge und Ordnung der einzelnen Gebetstheile, beſonders wenn wir die alte Schreib- und Druckweiſe bedenken, bei welcher, wenn auch Rubra den Text unterbrachen, doch keine in die Augen fallenden Abſätze im Gebrauch waren, ſo verwirrt und für das Auffinden ſo beſchwerlich, daß es bisweilen ebenſoviele Mühe und Zeit koſtete, das Tagespenſum zuſammenzufinden, als das Abbeten desſelben ſelbſt erforderte [1]). Sodann läßt ſich nicht leugnen, daß die hl. Schrift zu wenig zu ihrem Rechte kam. Von den vielen Büchern derſelben ward kaum das erſte Kapitel im Verlauf des Jahres geleſen. Auch das Pſalterium kam höchſt ſelten in Folge eines unten zu erwähnenden Mißbrauchs, der bald beim Klerus faſt allgemein war, in einer Woche ganz zur Leſung. Die Heiligenlegenden erregten bei gebildeten Klerikern wegen der Unzahl von unwahrſcheinlichen und unerwieſenen Erzählungen Widerwillen und Widerſpruch.

1) Quignonius ſchreibt in der Widmung ſeines Breviers an Paul III: tam perplexus ordo, tamque difficilis precandi ratio, ut interdum paulo minor opera in requirendo ponatur, quam, cum inveneris, in legendo, und an einer andern Stelle: regularum tam plenum erat prius Breviarium, ut vix aetas hominum ad eam rationem addiscendam sufficeret.

Digitized by Google

Dazu kam die unleugbare Ueberbürdung beim Officium der Sonntage, der Simplicia und der Ferien, namentlich in der Faſtenzeit. Während die Duplicia wie heute gefeiert wurden, kamen an den Semiduplicia das Officium parvum de Beata und bei der Prim des Sonntags noch außerdem ſämmtliche ſechs Pſalmen, die heute auf die Prim der Wochentage vertheilt ſind, hinzu [1]). Die Simplicia hatten wie heute zum großen Theil das Ferialofficium und wurden bei Concurrenz mit Duplicia und Semiduplicia nur kommemorirt. Aber an ihnen und an den Ferien kam zum Officium Beatae Mariae Virginis noch hinzu das Officium defunctorum und während der Faſtenzeit, in welche nur ſehr wenige Feſte fielen, außerdem die Gradual- und Bußpſalmen. Ueberdies mußten noch bei allen Horen die preces feriales je mit dem Miſerere, wie heute bei der Vesper der Ferie, gebetet werden [2]). So begreift ſich, wie der Ruf nach Reform und Erleichterung ein ziemlich allgemeiner war.

II.

Reformverſuche vor dem Koncil von Trient.

Der großen Laſt des Ferialofficiums zu entgehen, bildete ſich zunächſt im Anfang des ſechzehnten Jahrhunderts unter dem Klerus die Gewohnheit, die Simplicia gleich den Duplicia und Semiduplicia mit einem Officium von neun Lektionen zu feiern und ſie, wenn ſie mit

---

1) Es hatte ſich daher ein Sprichwort gebildet: lang wie die Prim am Sonntag.

2) Quignonius l. c. Soto, libri X de justitia et jure lib. 4 quest. 4 art. 4. aucta tamen postmodum sunt tot vivorum ac mortuorum suffragia, preces ac litaniae etc.

Digitized by Google

einem Duplex oder Semiduplex zuſammentrafen, gleich dieſen auf den nächſten freien Tag zu verlegen. Das Todtenofficium wurde dann an ſolchen Tagen ausgelaſſen und nur das Officium de Beata gebetet. Das Ferialofficium war vermittelſt dieſer Verlegung faſt ganz verdrängt, ſelbſt in der Faſtenzeit und ſogar in der Karwoche [1]). Die Ueberbürdung der Kleriker war damit gehoben. Dagegen beklagten kirchlich geſinnte Männer

---

1) Quignonius l. c. Ad quem (laborem) vitandum varia compendia excogitantes consuetudinem induxerunt, omissis feriis toto fere anno sanctorum festa celebrandi et iam in Quadragesima vgl. Soto l. c. Noch eingehender iſt dieſer abusus namhaft gemacht und verurtheilt in einem Referat, welches ein Mitglied der Brevierkommiſſion unter Pius V, ohne Zweifel der Erzbiſchof von Lanciano, an einen befreundeten Kardinal über die Arbeiten der Commiſſion übergab. Das hochwichtige Dokument findet ſich in italieniſchem Wortlaut im vatikaniſchen Archiv Concil. Tridentinum 47 fol. 312 und in Abſchrift Cod. Vatic. 6217 fol. 202. Durch den Sekretär der Reformkommiſſion unter Benedikt XIV, Ludovikus de Valentibus, aufgefunden, ward es in die von demſelben redigirten und dem Kardinal Corſini gewidmeten Kommiſſionsakten aufgenommen und findet ſich unter denſelben, wie mir Herr Kaplan Sauer am Campo ſanto in Rom mitzutheilen die Güte hatte, im zweiten Band des Cod. Corsinianus 39 fol. 15—29. Aus dieſem Codex hat Roskovany, Caelibatus et breviarium, tom. V, monumenta et literaturam de breviario complectens. Pestini 1861 p. 576 (vgl. p. 540) das Dokument in ungenauer lateiniſcher Ueberſetzung und an einer Stelle, wo man es nicht leicht ſuchen würde, nämlich unter den Dokumenten Benedikts XIV, edirt. Unten werden wir genau auf dasſelbe einzugehen haben. In dieſer Relation heißt es: Fu introdotto il modo, che al presente si osserva, cioè che le feste semplici, quali erano di tre lettioni, fossero di nove lettioni, et si facesse di loro come delle feste semidoppie et essendo impedite d'altra festa doppia se transferissero nel primo giorno vacante, tal che non si facesse più di loro commemoratione.

Digitized by Google

und ſo vor allem auch die Mitglieder der Kommiſſion, welche Pius V ſpäter zur Reform des Breviers berief, eine Reihe von Nachtheilen, welche dieſe Selbſthilfe des Clerus mit ſich brachte. Daß das Ferialofficium faſt nie mehr und namentlich nicht in der Quadrages gebetet wurde, verſtieß gegen die älteſten kirchlichen Beſtimmungen. Entgegen einem auf Papſt Gelaſius zurückgeführten Geſetz, wornach eine Leſung aus der hl. Schrift zum täglichen Officium gehörte, ward dieſelbe nach der neuen Gewohnheit faſt immer umgangen. Man klagte über die Gefährdung der Einheit und Gleichheit des Breviergebets in den verſchiedenen Kirchen. Faſt keine Kirche ſtimmte mehr mit der andern bezüglich der Feſtfeier überein. Dazu ward es nothwendig, manche Officien vier und fünf und ſechs Monate zu verſchieben. Kaum einmal im Jahre wurde in einer Woche das ganze Pſalterium gebetet, während die Pſalmen de Communi Sanctorum zum Ueberdruß derer, welche nicht bloß gewohnheitsmäßig und gedankenlos ihrer Pflicht genügten, faſt täglich wiederholt werden mußten. Und kam einmal ein Ferialofficium, ſo ſtanden zahlreiche Kleriker ihm hilf- und rathlos gegenüber. Obwohl daher die Gewohnheit faſt allgemein geworden war, ſo war ſie doch nur ein Nothbehelf und mußte früher oder ſpäter einem geordneten Zuſtand weichen.

Schon Leo X dachte deßhalb daran, eine Reform des Breviers vorzunehmen. Er beauftragte den Zacharias Ferreri von Vicenza, Biſchof von Guardia, mit der Redaktion eines neuen Breviers. Dieſer fand aber, vom Geiſte des humaniſtiſchen Zeitalters beeinflußt, den Hauptfehler des Breviers in der äußeren Form, in der

Inkorrektheit des Stils. Das ſchwerfällige Kirchenlatein ſollte durch neue gefällige Formen erſetzt werden. Zunächſt verfaßte Ferreri eine Sammlung von Hymnen für alle Feſte des Jahres. Sie erſchien unter Clemens VII im Jahre 1525 mit dem Titel: Hymni ecclesiastici juxta veram metri et latinitatis normam a Beatissimo Patre Clemente VII Pont. Max., ut in divinis quisque eis uti possit, approbati. Glücklicherweiſe erfüllte ſich die Ankündigung nicht, die Ferreri auf dem Titel beifügte: Breviarium ecclesiasticum ab eodem Zacharia longe brevius et facilius redditum et ab omni errore purgatum propediem exibit. Ferreri ſtarb, bevor er ſein Verſprechen erfüllen konnte. Wir ſagen glücklicherweiſe; denn Ferreri's Werk trägt ganz den Stempel der Humaniſtenperiode. Die alten Hymnen waren fallen gelaſſen. In den neuen finden wir die naivſten heidniſchen Bilder und Anſpielungen. Der Gott der Chriſten ward als Numen, die Gottesmutter als Alma Parens bezeichnet; von Gregor dem Großen war geſagt, daß ihn die flamines zum Pontifex Maximus gewählt haben. Clemens VII geſtattetete trotzdem die Benützung der Hymnen bei der privaten Recitation des Breviers [1]).

Was Ferreri nicht hatte vollenden können, führte auf Clemens VII Wunſch der Kardinal Franz Quignonez, vorheriger General der Franziskaner, mit Hilfe ſeiner Familiaren durch. Seine Arbeit erſchien in Rom im Jahre 1535 mit der Aufſchrift: Breviarium Romanum ex S. potissimum scriptura et probatis Sancto-

1) Gueranger, Geſchichte der Liturgie (1. Band der liturgiſchen Unterweiſungen), überſetzt von Jakob Fluck. Regensburg 1854 S. 367 ff. Roscovany l. c. p. LVI und 119.

Digitized by Google

rum historiis collectum et concinnatum, trug eine Widmung an Paul III an der Spitze und ward von dieſem approbirt. Da Quignonez die Titelkirche Santa Croce in Geruſalemme innehatte, ward es gewöhnlich Breviarium Sanctae Crucis genannt. Eine revidirte Lyoner Ausgabe dieſes Breviers vom Jahre 1546 lag mir vor. Sie trägt das bezeichnende Motto: Scrutamini scripturas, quoniam illae sunt, quae testimonium perhibent de me. Joh. 5. Zunächſt mag hier eine genaue Beſchreibung auch dieſes Breviers folgen, da es, wenn es auch verworfen wurde, doch für die folgende Reform nicht ohne Bedeutung war und jedenfalls die Reformfrage erſt recht in Fluß brachte.

Auf das Calendarium und zwei Regiſter der Bücher des alten und neuen Teſtaments, welche das Brevier enthielt, und der Heiligenfeſte, welche eigene Lektionen hatten, folgten hier zunächſt — ein bisher nicht gekannter Beſtandtheil des Breviers — Regulae generales ad instructionem divini officii, im ganzen elf an Zahl, unter ihnen die erſte beſonders wichtig, da ſie die Anleitung für die Benützung des neuen Breviers enthält und kurz die Differenzpunkte zwiſchen den verſchiedenen Officien angibt. Die weiteren beziehen ſich auf Concurrenz der Feſte, die Translation der Duplicia, die Feier der Oktaven, die Zahl der Sonntage, die Feier der Sonntage während der Oktaven, die dritte Lektion der Matutin, die Antiphonen, Orationen und die Aenderungen, welche das Schaltjahr brachte. Das Pſalterium, das an die Spitze des eigentlichen Breviers geſtellt war, iſt ſo geordnet, daß jeder Hore ohne Ausnahme durch die ganze Woche hindurch je drei und nicht mehr Pſalmen zugewieſen

Digitized by Google

ſind, die aber jeden Tag wechſelten, ſo daß jede Woche das ganze Pſalterium gebetet wurde. Wie die Vorrede beſagt, war die Auswahl ſo getroffen, näherhin kürzere und längere Pſalmen ſo vertheilt, daß auf jeden Tag ſo ziemlich das gleiche Gebetspenſum fiel. Zugleich war der Charakter des einzelnen Wochentages, nicht aber auch derjenige der einfallenden Feſte berückſichtigt. Quignonez fand nicht nothwendig, ſeine Anordnung der Pſalmen ihretwegen zu unterbrechen, da es ſich doch nur, wie er ſagt, um den einen oder anderen Vers handelte, der auf das Feſtgeheimniß ſich beziehen ließ.

Nach dem Pſalterium ſteht das Dominicale, wie Quignonez das Proprium de tempore bezeichnete, beginnend mit dem erſten Adventsſonntag. Bei dieſem Sonntag iſt die Anordnung des Officiums angegeben, welche nach der erſten Generalrubrik das ganze Jahr hindurch mit Ausnahme der letzten drei Tage der Karwoche, für welche die im römiſchen Brevier hergebrachten Änderungen mit entſprechenden Modificirungen auf das Quignonianiſche übertragen waren, feſtzuhalten war. Es iſt die folgende. Zu beginnen waren — wiederum eine Neuerung des Quignonez — ſämmtliche Horen mit dem Pater noster und Ave Maria (letzteres hier noch mit dem Schluß: Ora pro nobis peccatoribus, Amen!). Bei der Matutin folgte dann außerdem das Confiteor. Daran ſchloßen ſich die Verſikeln und Reſponſorien: Domine labia mea aperies und Deus in adjutorium meum intende und das Invitatorium, das nach Zeit und Feſt wechſelte. Das letztere ſollte aber, ward bemerkt, nur je einmal vor und nach dem Pſalm Venite adoremus

Digitized by Google

gebetet werden [1]). Dann kam ebenfalls wechſelnd ein Hymnus und eine Antiphon, die nach den nun zu recitirenden Pſalmen, wie es heute in der Oſterzeit vorgeſchrieben iſt, wiederholt wurde. Vor den Lektionen ward ein Pater noster eingeſchoben und vor jeder derſelben eine Benediktion geſetzt und zwar Jahr aus Jahr ein für die erſte Lektion: Deus pater omnipotens etc., für die zweite: Unigenitus dei filius etc. Die dritte Benediktion wechſelte. An Ferien, Sonntagen und Feſten des Herrn lautete ſie: Spiritus sancti gratia etc., an Feſten der Heiligen: Cujus festum colimus etc., an Marienfeſten: Per Virginem Mariam concedat nobis Dominus salutem et pacem. Die erſte Lektion war ſtets dem alten, die zweite dem neuen Teſtamente entnommen. Die dritte wechſelte. Entweder war es eine Homilie zum Tagesevangelium (an Sonntagen, Feſten des Herrn und an den Ferien in Advent und Quadrages) oder eine Heiligenlegende, die, wenn keine eigene abgefaßt war, aus dem Commune Sanctorum zu erſetzen war, oder an Ferien per annum eine Lektion aus den ſchon für die erſten Lektionen verwertheten Briefen des Apoſtels Paulus, wie ſie im Kalendarium für den einzelnen Tag feſtgeſetzt war. Abgeſchloſſen war die Matutin mit dem Te deum oder im Sonntags- und Ferialofficium des Advents und von Septuages bis Gründonnerſtag mit dem Pſalm Miserere. — Die Laudes haben, da ſie mit der Matutin von Quignonez als eine Hore betrachtet wurden, keinen Hymnus wie die übrigen Horen. Nach

1) Wenn mehrere das Brevier gemeinſam beteten, ſollte einer zunächſt allein das Invitatorium beten, dann die andern es wiederholen.

Digitized by Google

Deus in adjutorium folgten Antiphon, drei Pſalmen und Benediktus, Wiederholung des Antiphons und eine mit Domine exaudi orationem meam ohne Dominus vobiscum eingeleitete Oration. Eingelegt wurden nach derſelben an allen Tagen mit Ausnahme der Duplicia zwei Commemorationen pro Beata und pro omnibus Sanctis, die nur im Advent eine andere Form hatten als im übrigen Jahre. — Die Prim begann mit Pater, Ave, Deus in adjutorium etc. und dem ſtets ſich gleich bleibenden Hymnus Jam lucis orto sidere. Dann folgten Antiphon, drei Pſalmen, an Sonntagen das athanaſianiſche, an allen andern Wochentagen das apoſtoliſche Symbolum, Wiederholung der Antiphon, Oration Deus pater omnipotens etc. und Benedicamus Domino. Vor Pretiosa in conspectu Domini etc. wurden Simplicia, welche keine eigene Lektion hatten oder in die Faſtenzeit fielen, commemorirt mit Verſikel und Reſponſorium Ora pro nobis Sancte N., ut digne efficiamur promissionibus Christi. Mit dem Gebet Sancta Maria etc. ſchloß dieſe Hore. — Terz, Sext, Non hatten Pater, Ave, Deus in adjutorium etc, die Hymnen, wie ſie heute noch im Gebrauche ſind, Antiphonen, die nur von Gründonnerstag bis Chriſti Himmelfahrt durch andere erſetzt wurden, drei Pſalmen, wiederholte Antiphon und die Oration der Laudes. Die Vesper enthielt Hymnus, Antiphon, drei Pſalmen, Magnifikat, wiederholte Antiphon und Oration, die Complet endlich umfaßte Pater, Ave, Converte nos etc., Hymnus Te lucis etc., Antiphon Salva nos etc., drei Pſalmen und Nunc dimittis, wiederholte Antiphon und die ſtets ſich gleichbleibende Oration Visita etc. Dann folgten zum Abſchluß des ganzen Officiums die

großen marianiſchen Antiphonen und zwar ward von Oſtern bis Himmelfahrt Regina coeli laetare, durch das ganze übrige Jahr das Salve Regina gebetet. Zwiſchen Epiphanie und Septuages oder nach dem 23. Sonntag nach Pfingſten wurden von Quignonez die ſogenannten dominicae vagantes eingeſchoben. Für die Faſtenzeit hat unſere Edition noch die Rubrik, daß am Aſchermittwoch die ſieben Bußpſalmen mit der Allerheiligenlitanei und an den Freitagen mit Ausnahme des Karfreitags und, ſoweit kein Feſt auf ſie fiel, abwechslungsweiſe das einemal die ſieben Bußpſalmen, das anderemal Matutin und Laudes des Todtenofficiums zu beten ſeien.

Auf das Dominicale, das die zwei erſten Lektionen für alle Tage des Jahres enthält, folgen die historiae Sanctorum ex probatis auctoribus summatim excerptae, das Commune Sanctorum, das Officium de Beata, das Quignonez an allen freien Samstagen des Jahres mit Ausnahme der Faſtenzeit zu beten befahl, die ſieben Bußpſalmen mit Litanei und das Officium defunctorum.

In der erſten Auflage des Breviers, deren Vorrede Gueranger [1]) mittheilt, ſcheinen ſogar alle Antiphonen weggelaſſen zu ſein und das Todtenofficium ward nur für Allerſeelen, nicht auch für die Faſtenzeit vorgeſchrieben.

Quignonez ſelbſt macht uns in der Vorrede ſeines Werkes und in der erſten Generalrubrik mit dem Verhältniß bekannt, in welchem ſein Brevier zum alten Breviere ſteht, und theilt uns die Gründe mit, welche ihn bei den Änderungen beſtimmten. Das Breviergebet, führt er aus, hat einen dreifachen Zweck. Der Prieſter ſoll

1) A. a. O. S. 376 ff. vgl. Roscovany l. c. p. 647.

Digitized by Google

durch das Gebet desſelben ſeines Mittleramtes walten; er ſoll in demſelben Beſchäftigung und Schutz gegen Verſuchungen finden und er ſoll ſich durch Leſen der hl. Schrift und der Legenden unterrichten, um ſo für ſein Lehramt zu gewinnen. Beim alten Brevier, wie es ſich am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts ausgeſtaltet hatte, wurden dieſe Zwecke nicht erreicht. Namentlich der letztere hochwichtige Punkt war faſt ganz unberückſichtigt. Die einzelnen Bücher der hl. Schrift wurden kaum angefangen, während ſie nach den Vorſchriften eines Gelaſius, Gregors des Großen und alter Concilien faſt ganz geleſen werden ſollen. Das Pſalterium wurde faſt nie ganz gebetet. Die Legenden waren formell ungenießbar und inhaltlich voll unwahrſcheinlicher Züge. Daher wollte Quignonez hier vor allem abhelfen. Das Pſalterium ließ er jede Woche ganz leſen, von den meiſten Büchern des alten Teſtaments hatte er große Bruchſtücke, die des neuen Teſtaments mit Ausnahme der Apokalypſe, von welcher nur einige Kapitel geleſen wurden, ganz aufgenommen, die Briefe Pauli kamen großentheils ſogar zweimal vor. Bei den Legenden aber traf er eine Auswahl und wollte nur bewährten griechiſchen und lateiniſchen Autoren folgen, anonyme und unzuverläßige ließ er aus. Nichts ſollte mehr bleiben, was bei einem Gelehrten hätte Anſtoß erregen können. — Sein zweiter Zweck war größere Ordnung und Vereinfachung und damit Erleichterung der Gebetspflicht. Deßhalb beſteht bei ihm faſt kein Unterſchied zwiſchen Feſt-, Sonntags- und Ferialofficium. Nur Invitatorium, Hymnen zu Matutin und Vesper, die Antiphonen zu Matutin, Laudes

Digitized by Google

und Veſper [1]), die dritten Lektionen der Matutin und die Orationen waren veränderliche Beſtandtheile des Officiums, während bezüglich des Pſalteriums und der beiden erſten Lektionen fürs ganze Jahr eine einfache und unveränderliche Ordnung getroffen war, mochte nun ein Feſt einfallen oder nicht. Sodann ließ er, dieſen Zweck zu erreichen, alle Verſikel, Reſponſorien, Capitel und in der erſten Auflage auch die Antiphonen fallen. Sie ſchienen ihm bei der Privatrecitation überflüſſig, da ſie in ihrem Urſprung auf das Chorgebet zurückzuführen ſeien, und fanden reichen Erſatz durch die Leſungen der hl. Schrift. Die wenigen Regeln aber, die noch nothwendig waren, waren am Anfang des Breviers zuſammengeſtellt. Endlich erreichte Quignonez noch einen dritten Zweck, die Kürze. Dieſem Zweck zu lieb beſchränkte er das Todtenofficium in der erſten Auflage auf Allerſeelen, da ja der Klerus es doch nur zu umgehen ſuche. Ebenſo ließ er das Officium de Beata fallen. Für Mariens Ehre, meinte er, ſei hinreichend durch oftmalige Commemoration, durch Feier ihrer Feſte und Oktaven und ein beſonderes Officium an allen freien Samstagen geſorgt.

1) Für die Invitatorien war eine Tabelle beigefügt. Die Antiphonen blieben ſich im Officium de tempore gleich vom erſten bis dritten Adventsſonntage, von dieſem bis zur Vigil von Weihnachten, von Oktav der Epiphanie bis Septuages und von Pfingſten bis Advent, ſodann von Septuages bis Aſchermittwoch, von da bis Paſſionsſonntag, vom Paſſionsſonntag bis Gründonnerstag und von Oſtern bis Pfingſten. So weit gieng die Sucht nach Vereinfachung, daß z. B. vom dritten Adventsſonntag bis zur Vigil von Weihnachten für die Matutin die Antiphon O oriens etc., für die Laudes O rex gentium, für die Veſper O Emmanuel angeſetzt war, während die übrigen großen Antiphonen des Advents unberückſichtigt blieben.

Digitized by Google

Die kühne Neuerung, welche mit der ganzen Vergangenheit des Breviers brach und, wie Probſt ſie treffend charakteriſiert, „eine Verwiſchung des Charakters des Breviers, auch des privatim gebeteten, als des Gebetes der Kirche“ [1]) enthielt, rief natürlich eine mächtige Bewegung hervor. Paul III geſtattete das neue Brevier für die Privatrecitation der Weltkleriker, falls ſie gelehrter Studien oder ſonſtiger wichtiger Arbeiten wegen eine ſpecielle Erlaubniß beim Papſte nachſuchten. Später wurden auch die Legaten und Nuntien bevollmächtigt, dieſe Erlaubniß zu ertheilen. Zuletzt ſtellten die päpſtliche Sekretarie und Datarie dieſelbe aus [2]). Wie großen Anklang Quignonez fand, zeigt die große Anzahl der Auflagen ſeiner Arbeit. Neben mehreren römiſchen, venetianiſchen und Antwerpener Ausgaben wurde das Brevier in Paris viermal, in Lyon zehnmal gedruckt [3]). In Spanien benützten Biſchöfe den Umſtand, daß ſich ihr Klerus maſſenweiſe der Neuerung zuwandte, zum Vorwand, um die Partikularbreviere ihrer Diöceſen nach dem neuen Vorbild und Muſter umzugeſtalten und dann gegen die ausdrückliche Beſtimmung Pauls III: dummodo in choro cum aliis se conforment und entgegen dem Gebrauch der römiſchen Kirchen, welche im Chor am alten Brevier feſthielten, auch beim Chorgebet

1) Probſt im Artikel Brevier des Kirchenlexikons. 2. Aufl. 2. Bd. Sp. 1262.

2) Roskovany l. c. p. 663. Gueranger a. a. O. S. 389.

3) Roscovany l. c. LVIII Gueranger S. 389. vgl. die Bulle: Quod a nobis, mit welcher Pius V das reformirte Brevier begleitete. Plurimi, heißt es hier, specie officii commodioris allecti ad brevitatem novi Breviarii a Franc. Quignonio tit. S. Crucis in Hierusalem Presbytero Cardinali compositi confugerunt.

ihrer Kapitel einzuführen, ohne die päpſtliche Approbation nachzuſuchen. Speziell die Kathedralen von Saragoſſa, Palencia, Tarragona und Hueska entſagten dem alten Officium; das Kapitel von Albarracin nahm gegen den ausdrücklichen Willen des Biſchofs von Segorbe das neue Brevier an. Manche Canoniker griffen überdies zu dem Auskunftsmittel, daß ſie privatim für ſich das neue Brevier beteten und dann im Chor ſchwiegen [1]). Die vielen italieniſchen und franzöſiſchen Auflagen zeigen die weite Verbreitung des Breviers in Frankreich und Italien. Daß es auch in Deutſchland angenommen wurde, geht aus einem Briefe des ſeligen Caniſius an den hl. Ignatius hervor. Er ſchreibt, er habe in Ingolſtadt einige Kleriker gefunden, welche das Brevier nicht beteten. Er habe es deßhalb gemeinſam mit ihnen gebetet, damit ſie es beten lernten, und da ihnen der Gebrauch des neuen römiſchen Breviers ſehr gefallen habe, habe er ihnen auf ihre Bitte die Erlaubniß, dasſelbe zu benützen, vom päpſtlichen Legaten ausgewirkt [2]).

---

1) Gueranger a. a. O. S. 389 Roscovany l. c. 656. 663. 716 vgl. den unten zu beſprechenden Brief des Biſchofs von Hueska an den Papſt. Archiv. Vatic. Conc. Trident. 108 fol. 266. — Soto libri X de justitia et jure. lib. 10. quaest. 4 art. 4 de clericorum debito officio ſchreibt: usque adeo jam canonicis ecclesiarum usu receptum est, domi per illud Breviarium horas pendere, ut in choro muti sedeant et utinam tam attenti quam saeculares. In Trient, erzählt Soto, hätten ihn ſogar einige gefragt, ob ſie ihrer Pflicht genügten, wenn ſie im Chor beteten und nicht zu Hauſe.

2) Konſtantin Germanus, Reformatorenbilder, hiſtoriſche Vorträge über katholiſche Reformatoren und Martin Luther. Freiburg 1883 Zuſätze und Belege S. 305. Caniſius an Ignatius 28. Dez. 1560: Complures ecclesiastici homines nihil recitarunt de horis

Digitized by Google

Nachdem die Neuerungsſucht ſich einmal Bahn gebrochen, blieb ſie bald nicht mehr bloß auf das Brevier beſchränkt. Im Jahr 1550 erſchien in Lyon ein Miſſale juxta ritum novi Romani Breviarii. In demſelben waren neben andern Änderungen namentlich die Lektionen an den Quatembertagen auf eine einzige beſchränkt und die Prophetien, Verſikel, Orationen am Karſamſtag und Pfingſtſamſtag ausgelaſſen. Später erſchien in Lyon auch ein Diurnale Romanum mit unleugbar häretiſcher Tendenz, ſofern z. B. an allen Stellen, wo von Verdienſten der Heiligen die Rede war, an ihrer Stelle Gebete und Fürſprache eingeſetzt wurde [1]).

War ſo die Gefahr vorhanden, daß das alte Brevier zuletzt geradezu verdrängt werde, ſo fehlte es andererſeits nicht an energiſchen und gründlichen Abweiſungen. Noch im gleichen Jahr 1535, in welchem Quignonez ſein Brevier edirte, erſchien eine Cenſur der Sorbonne. Ausgehend von dem Satze, daß niemand von den alten Regeln der Väter abweichen dürfe, tadelt ſie die Auslaſſung vieler „heiliger und heilſamer zu Steigerung der Frömmigkeit und Andacht der Gläubigen geeigneter Beſtandtheile des Breviers, welche von Anfang der Kirche bis jetzt ſorgfältig beobachtet wurden", begründet dieſelben, hebt hervor, wie das neue Brevier mit allen älteren, nicht bloß mit dem römiſchen, obwohl

---

canonicis. Eos pensum hoc nobiscum persolvere curavimus, ut recitandi morem addiscerent et quia Breviarii novi Romani usus maxime placebat, impetravimus illis, quod petebant, a Rev^{mo} legato pontificio. Itaque pergunt quotidie in recitandis horis canonicis.

1) Roscovany p. 660. 716 Gueranger S. 390.

Digitized by Google

vorzüglich mit dieſem, in Widerſpruch ſtehe und weist auf die Gefahr hin, welche es bringen müſſe, wenn der Neuerung auf dieſem Gebiete Thür und Thor geöffnet werde. Bald werde man auch zur Aenderung des Miſſale und der Ceremonien bei Spendung der Sakramente ſchreiten und werde das neue Brevier auch an Kathedral- und Kollegiatkirchen Eingang finden [1]).

In ſeinem Werke De justitia et jure kam ſodann Daniniko Soto wiederholt auf das neue Brevier zu ſprechen. Ein Abgehen vom Hergebrachten, eine Neuerung, führt er aus, iſt nur bei evidentem Nutzen erlaubt. Dieſer trifft aber dem Breviarium Sanctae Crucis nicht zu; denn, ſagt er, das Studium der hl. Schrift iſt nicht der Zweck des Breviergebets, ſondern das Lob Gottes, welches namentlich in den von Quignonez verworfenen Antiphonen, Verſikeln, Reſponſorien und Hymnen wiederhallt, auf deren Abfaſſung viele hl. Väter ihre Betrachtungen und ihren erleuchteten Eifer verwandten, damit das Gebet des Prieſters gleichſam den Chören der ſeligen Geiſter entſpreche. Die Erlaubniß, privatim das neue Brevier zu beten, werde vielen Anlaß, im Chore zu ſchweigen. Und wenn ſich der Klerus an dieſe Privatrecitation gewöhne, verlerne er das alte Brevier und werde unfähig zum Chorgebet. Daß bloß drei Pſalmen ſelbſt bei der Matutin gebetet werden, gehe aus Ueberdruß am Gebet und Nachläſſigkeit im Dienſte Gottes hervor. Sodann ſeien die Pſalmen den Ferien entſprechend ſo vertheilt, daß ſie im Mißverhältniß zu den

1) Roscovany LVIII. 219. Gueranger S. 283. Infolge dieſer Cenſur nahm Quignonez in der zweiten Auflage die oben angeführten Aenderungen vor.

Feſten ſtehen, welche auf dieſelben fallen. So ſeien z. B. für den Freitag die Pſalmen: Deus, deus respice in me, Salvum me fac domine, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam, In te, Domine, speravi angeſetzt. Wenn nun Weihnachten oder Mariä Himmelfahrt auf einen Freitag fallen, wie paſſen ſeine Pſalmen zum Feſtgeheimniß? Ebenſo ſei ein Wechſel der Pſalmen beim Completorium durchaus unangezeigt geweſen, da man in den bisher gebräuchlichen ſo paſſend um Schutz gegen die Nachſtellungen des böſen Feindes gefleht hätte. Nicht das ſei weſentlich, daß jede Woche das ganze Pſalterium gebetet werde; viel wichtiger ſei, daß die Gebete der Zeit und den Bedürfniſſen der Kirche entſprechen [1]).

Nicht ſo ſcharf wie Soto urtheilte der nicht minder berühmte Gelehrte *Martin de Azpilkueta*, gewöhnlich *Doctor Navarrus* genannt, in ſeinem Commentarius de oratione et horis canonicis atque aliis divinis officiis. Er anerkennt, daß Quignonez die hl. Schrift mehr berückſichtigte, daß er unbegründete Legenden ausmerzte, daß die durch zu häufige Translation der Feſte entſtandene Verwirrung gehoben ſei, daß die größere Abwechslung der Pſalmen vor Zerſtreuung hüte und daß die Gelehrten wegen der Kürze des Gebetspenſums Zeit gewinnen. Aber auch er tadelt, daß Beſtandtheile von hoher Bedeutung ohne gewichtigen Grund ausgeſchieden wurden, und verlangt, daß kein Kleriker ohne die gewichtigſten Gründe ſich die Erlaubniß zum Gebrauch dieſes Breviers verſchaffen ſolle [2]).

1) Soto l. c. lib. I quaest. 7 art. 1 ferner lib. X quaest. 4 art. 4.

2) Vgl. Compendium omnium operum Eximii viri eruditis-

Digitized by Google

Die gründlichſte und eingehendſte Kritik erfuhr aber Quignonez in einem Traktat, den der gelehrte ſpaniſche Prieſter Johannes de Arze aus Palentia während der zweiten Periode des Koncils von Trient ausarbeitete und am erſten Auguſt 1551 dem Kardinallegaten und Präſidenten des Concils Crescentio überreichte, mit der dringenden Bitte an ihn und außerdem ſpeziell an die Biſchöfe Sebaſtiano Pighino von Siponte und Aloigi Lippomano von Verona, Abhilfe in ſo wichtiger Frage zu ſchaffen. Der Traktat trägt die Aufſchrift: de novo Breviario Romano tollendo consultatio [1]). Indem de Arze darauf hinweist, daß die Zeit der Glaubensſpaltung keineswegs geartet ſei, eine Neuerung auf liturgiſchem Gebiete zu ertragen, beſonders da die moderne Häreſie gerade gegen die Liturgie und das Gebet überhaupt polemiſire, wirft er Quignonez in ähnlicher Gedankenfolge wie Soto und die Sorbonne ſein Abgehen von der kirchlichen Tradition und von den ausdrücklichen Beſtimmungen des hl. Stuhles ſowie die Beeinträchtigung des Chorgebets und die drohende Gefahr weiterer Neuerungen auf liturgiſchem Gebiete vor [2]). Wenn er das Leſen der hl. Schrift ſo hoch ſtelle, ſo ſei zu entgegnen, daß dasſelbe manche Gefahren namentlich für den ungebildeten

simique Doctoris D. Martini ab Azpilcueta Navarri . . . alphabetico ordine accomodatum. Venetiis 1598. Artikel Breviarium.

1) Er findet ſich Cod. Vatic. 6878 fol. 1—64 und Cod. Vatic. 5302 fol. 134 ff. und iſt aus den Akten der Reformkommiſſion unter Benedikt XIV (Cod. Corsin. 39) publicirt bei Roscovany l. c. p. 635—720.

2) Er weist dabei auf die oben angeführte Annahme des neuen Breviers durch ſpaniſche Cathedralen und die Lyoner Miſſaleausgabe hin.

Digitized by Google

Clerus in ſich ſchließe, um ſo mehr, als im neuen Brevier die ſo ſchwer verſtändlichen Briefe Pauli beſonders bevorzugt würden [1]). Uebrigens ſei nicht Belehrung ſondern Gebet der Hauptzweck des Breviers. Quignonez rede von summa ordinis simplicitas et nonnulla brevitas, die er bei ſeinem Brevier anſtrebte und erreichte. Kehre man die Attribute um und ſpreche von summa brevitas und nonnulla ordinis simplicitas, ſo wäre dies viel zutreffender. Es ſei aber eine Schande für den Klerus und gereiche dem Volke zum Aergerniß, wenn er die täglichen Pflichten verringern wolle, während er ſtets nach Vermehrung der Einkünfte ſtrebe. Von anderweitiger Beſchäftigung des Klerus dürfe nicht geredet werden. Bekannt ſei, daß gerade diejenigen, welche am eifrigſten ihren Pflichten obliegen, noch die meiſte Zeit fürs Gebet finden und mit wahrer innerer Freude die Antiphonen, Capitel u. ſ. w. recitiren. Wie Hohn klinge es, wenn dabei beſonders auf den Clerus Roms hingewieſen werde. Abkürzung des Breviers nähre nur den Ueberdruß an gottesdienſtlichen Funktionen überhaupt und führe zum Beſtreben, auch dieſe möglichſt einzuſchränken. Trefflich iſt der Hinweis darauf, daß mit den ausgeſchiedenen

1) In Spanien ward das Leſen der hl. Schrift überhaupt mehr als in anderen Ländern erſchwert. Seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts waren dort durch königliche Verordnungen Ueberſetzungen der Bibel in die Landesſprache verboten und dies Verbot findet ſich auch in den ſpaniſchen Indices des 16. Jahrhunderts. Auf dem Koncil von Trient war es namentlich der ſpaniſche Kardinal Pacheco, der auf ein Verbot der Bibelüberſetzungen drang, während der Kardinalfürſtbiſchof von Trient Maddruzzo für dieſelben eintrat, vgl. Reuſch, der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883, S. 43 und 197.

Digitized by Google

Theilen des Breviers eine Quelle nicht bloß des kirchlichen Ritus, ſondern überhaupt chriſtlicher Tradition verſiege [1]). Nicht ganz mit Unrecht wird auch der Vorwurf erhoben, daß bei den Legenden zum größten Theil alles, was ans Uebernatürliche grenzte, ausgeſchieden und Quignonez von einem Extrem ins andere gefallen ſei.

Durch de Arze erhalten wir auch noch einige weitere Nachrichten über die ungünſtige Aufnahme, welche das neue Brevier nicht nur bei ſeeleneifrigen Biſchöfen, ſondern auch beim Volke fand. Der berühmte Biſchof von Verona Giovanni Mattia Giberti veranſtaltete 1542 eine Diöceſanſynode, welche zwar die Privatrecitation desſelben erlaubt, aber das Verbot, es beim Chorgebet zu gebrauchen, nachdrücklichſt einſchärfte und beklagte, daß es bald im Chore an gut unterrichteten Klerikern fehlen müſſe. Zugleich werden die Streitigkeiten getadelt, welche zwiſchen jüngern und ältern Klerikern über des Quignonez Arbeit entſtanden waren. Auch der Nachfolger Giberti's Aloigi Lippomano beklagte in perſönlichem Verkehr mit de Arze in Trient den Zuſtand, welcher durch die Neuerung geſchaffen war [2]). Gleicher Geſinnung war der Biſchof von Hueska in Spanien, der während der zweiten und dritten Periode des Koncils in Trient anweſend war. In der Vorrede zu dem von ihm neu

1) Eine weitere Ausführung dieſes Gedankens findet ſich in dem ſehr leſenswerthen Aufſatz: Der dogmatiſche Werth der Liturgie in „Katholik" Bd. 16 und 17. Der Verfaſſer kommt Bd. 16 S. 154 auf das Brevier des Quignonez zu ſprechen und hebt namentlich hervor, daß bei allgemeiner Annahme deſſelben der Charakter des Breviers als dogmatiſchen Zeugniſſes aus dem höchſten Alterthum verloren gegangen wäre.

2) Roscovany p. 694 vgl. p. LIX und 222.

Digitized by Google

aufgelegten Diöceſanbrevier ſprach er ſich ſehr ſcharf über das Verlaſſen der kirchlichen Traditionen und die Neuerungsſucht auf dem Gebiete der Liturgie aus [1]). Vom Prokurator der Franziskaner in Trient erfuhr de Arze, daß ein Generalkapitel des Ordens ſeinen Mitgliedern die Benützung des Breviarium Sanctae crucis verbot. Die Hieronymiten erwirkten ſich bei Paul III ein Breve, das allen ihren Mönchen dasſelbe Verbot auferlegte [2]). Beim Volke aber kam das neue Brevier in Spanien bald in ſolchen Verruf, daß demſelben mehrere nichts weniger als ehrenvolle Epitheta beigelegt wurden, welche de Arze mitzutheilen ſich ſcheut. In Saragoſſa nahm das Volk, als es in der Karwoche den Wechſel beobachtete, ſolches Aergerniß, daß es zu ernſtlichen Unruhen ſich hinreißen ließ. Der Klerus ſelbſt ſpaltete ſich dort und in andern Diöceſen in vier Parteien. Die einen beteten und vertheidigten das alte, die anderen das neue Diöceſanbrevier, wieder andere das alte und ſehr viele das neue römiſche Brevier. Oft kam es darüber zu Streit und Hader, der einigemal bis zu Thätlichkeiten innerhalb der Kirche ausartete.

Uebrigens gibt auch de Arze rückhaltlos die Nothwendigkeit einer Breviermreform zu. Er wünſcht, daß die Rubriken überſichtlicher geordnet und die Einrichtung des Breviers vereinfacht, daß die Legenden revidirt und nur hiſtoriſch treue und wahre beibehalten wurden, daß die Ferialofficien und die Leſungen aus der hl. Schrift wieder zu ihrem Rechte kommen. Aber alle weſentlichen

1) Roscovany p. 696.

2) Bekannt iſt auch, daß der hl. Franz Xaver am alten Brevier feſthielt, obwohl ihm die Dispens fürs neue ertheilt war.

alten Beſtandtheile und die ganze Einrichtung ſollte beſtehen bleiben und die Reform nach reiflichſter Prüfung und Ueberlegung durch Männer durchgeführt werden, welche im Ritus erfahren waren und die geheimnißvolle Symbolik der Kirche kannten.

Dasſelbe Verlangen nach Reform unter vollſtändiger Ignorirung der Arbeit des Quignonez wurde immer eindringlicher um die Mitte des ſechzehnten Jahrhunderts ausgeſprochen. Eine Synode von Köln vom Jahre 1536 klagte namentlich über die aller Glaubwürdigkeit und Wahrheit entbehrenden Legenden und wünſchte ſie durch Leſungen aus der hl. Schrift erſetzt [1]). Im bekannten Reformationslibell des Jahres 1548 ward betont, allgemein erſehne man eine Verbeſſerung, aber unter Wahrung der alten Form und Anordnung des Breviers. Die deutſchen Biſchöfe, wird gewünſcht, möchten bezüglich der apokryphen Legenden, bezüglich einiger neuer Feſte, welche einzelne Prieſter in falſchem Eifer eingeführt, und bezüglich der allzuhäufigen Wiederholung einzelner Pſalmen durch fromme Männer Vorſchläge machen laſſen und die allzugroße Gebetslaſt erleichtern, bis ein allgemeines Koncil allgemeine Abhilfe ſchaffe. Beigefügt iſt aber auch hier: horae tamen canonicae integrae permaneant sublatis tantum accessionibus quibusdam, quae minus necessariae videntur; non modus, qui nunc servatur, aliqua ratione mutetur. Aehnliche Forderungen ſtellten die Synoden von Mainz 1549, und Köln 1550 [2]).

Auch in Frankreich finden wir dieſelben Wünſche. Schon die Synoden von Bourges und Sens 1528 ver=

1) Roscovany p. LIX Gueranger S. 424.

2) Roscovany p. 224 seq. vgl. p. 659. Gueranger S. 425.

Digitized by Google

langen die Reform und in den Diöceſen Soiſſons und Orleans finden wir 1536 je ein neues Brevier eingeführt, das aber eine ſcharfe Cenſur der Sorbonne hervorrief. Noch nach Beendigung des Koncils von Trient auf den Synoden von Rheims und Cambray 1564 und 1565 kam das Reformbedürfniß zum Ausdruck [1]).

Schon war aber auch in Rom eine gründliche und doch in weiſen Schranken ſich bewegende, das Althergebrachte möglichſt achtende Reform angeregt und theilweiſe durchgeführt. Sie gieng, wie die Reform des Klerus überhaupt, aus von der durch den hl. Cajetan von Thiene und Giovanni Pietro Caraffa geſtifteten Congregation der Clerici regulares, gewöhnlich Theatiner genannt. Aus einem Schreiben Caraffas an Giberti erfahren wir, daß dieſer nur mit Widerwillen das alte Brevier betete, abgeſtoßen durch den harten ſchwerfälligen Stil, durch die in dasſelbe aufgenommenen Lektionen aus kirchlich verurtheilten Auctoren, wie Origenes, durch die ſchwer verſtändlichen Rubriken und die unwahren Legenden [2]). Daher wußten ſich die beiden Ordensſtifter von Clemens VII am 21. Januar 1529 die Vollmacht zu erwirken, das Brevier zu revidiren und nach erlangter Approbation in ihrer Congregation täglich zu gebrauchen, ohne fernerhin an das alte römiſche Brevier gebunden zu ſein. Die Reformarbeit ſtieß aber auf große Schwierigkeiten, obwohl Caraffa auch ferner auf dieſelbe drang und Giberti wiederholt um Förderung bat. Da ſie nicht abgeſchloſſen wurde, ließ ſich auch Caraffa eine Dispens

1) Roscovany p. LVIII seq.

2) Silos, historiarum Clericorum regularium a Congregatione condita partes III Romae 1650 I p. 94 seq.

Digitized by Google

für das Brevier des Quignonez ertheilen. Als er aber untèr dem Namen Paul IV den päpſtlichen Stuhl beſtieg, nahm er die Arbeit unter Beiziehung ſeiner Umgebung, namentlich ſeines Ordensgenoſſen Bernardino Schotto, Cardinals von Trani, ſeines Beichtvaters Jeremia Iſachino und des von ihm zum Protonotar promovirten Guglielmo Sirleto, mit denen er auch das Brevier zu beten pflegte, wieder auf [1]). Alsbald am 10. Auguſt 1558 ergieng das Verbot, in Zukunft die Benützung des Quignonianiſchen Breviers zu erlauben. Worin die Verbeſſerungen Pauls beſtanden, erfahren wir aus einem Briefe, den Iſachino von Venedig aus, wohin er ſich nach Pauls Tod begeben hatte, an ſeinen Ordensgenoſſen Vincenzo Maſſo richtete und deſſen Inhalt uns Silos in ſeiner Geſchichte der Theatiner und Carracciolo in ſeiner Vita di Paolo IV mittheilt [2]). Darnach merzte Paul die Homilien des Origenes und anderer kirchlich nicht approbirter Schriftſteller aus und erſetzte ſie durch Ausſchnitte aus den Werken der Kirchenväter. Sodann änderte er einige unpaſſende Benediktionen in den Nokturnen, revidirte die Legenden und verwarf die als apokryph erfundenen, wählte für die Feſte Kreuzerhöhung und Kreuzerfindung Homilien Leo's d. Gr., fürs Feſt der hl. Agnes eine Leſung aus Ambroſius de virginitate, änderte die Hymnen auf Transfiguration und Trinität, nahm den hl. Thomas von Canterbury ins Kalendarium auf, verordnete, daß jeder Sonntag des Jah-

1) Vgl. ein Memoriale, das der Biſchof von Hueska an den Papſt richtete und auf das wir unten zurückkommen.

2) Silos p. 97. Carracciolo's Vita findet ſich Cod. Ottobonian. 619.

Digitized by Google

res zum allerwenigſten zu commemoriren ſei, vereinfachte die Rubriken des Advents, verkürzte die Sonntagsprim und gab der Complet eine beſſere Anordnung [1]). Das

1) Paul IV war es auch, der das Feſt der Cathedra Petri, qua primum Romae sedit, wieder am 18. Januar zu feiern befahl, nachdem lange Zeit nur die Cathedra S. Petri ap. Antiochiae am 22. Februar gefeiert worden war. Im Conſiſtorium vom 14. Januar 1558 ward die Bulle verleſen, durch welche die Wiedereinführung des Feſtes angeordnet wurde. Zuvor ward Sirleto ins Conſiſtorium eingeführt und verlas eine lange Denkſchrift über den Aufenthalt und das Martyrium Petri in Rom, zu deren Bekräftigung und Beſtätigung das alte Feſt wieder gefeiert werden ſollte (Conſiſtorialarchiv in Rom: Conſiſtorien Pauls IV fol. 648.). Der Papſt ſelbſt hielt bei dieſer Gelegenheit eine längere feurige Anſprache (Silos l. c. p. 418). Ein Koncept für Sirleto's Denkſchrift, von ihm ſelbſt geſchrieben, findet ſich Cod. Vatic. 6150 fol. 1—30. Sirleto beruft ſich in demſelben für die thatſächliche Feier des Feſtes in Rom ſelbſt auf das Martyrologium Hieronymianum, das durch Caſſiodor und den Brief des Hieronymus an Heliodor und Chromatius beſtätigt ſei, ſowie durch Gregor den Großen, der die Benützung dieſes Martyrologiums in der römiſchen Kirche bezeuge (vgl. De Smedt, Introductio generalis ad historiam ecclesiasticum critice tractandam Gandavi 1876 p. 128. Die betreffenden Briefe ſind unterſchoben und das Zeugniß Caſſiodors in ſeinem Buch de institutione divinarum lectionum cap. 32 ſpricht ſich nicht deutlich genug aus. Jedenfalls exiſtirte aber das betreffende Martyrologium ſchon vor Beda Venerabilis, alſo im 7., vielleicht im 6. Jahrhundert). Daß auch außerhalb Roms die Stuhlfeier Petri am 18. Januar verbreitet war, das beweist Sirleto aus den Martyrologien des Beda, Uſuardus und Ado. Aus ſpäterer Zeit kennt Sirleto das Zeugniß des Johannes Beleth, Rektors der Univerſität Paris, in ſeinem Werk: Divinorum officiorum ac eorundem rationum brevis explicatio (verfaßt nach Roscovany p. 1096 im Jahre 1162), der zwei Feſte der Cathedra Petri angibt. »Absurdum igitur est« ſchließt Sirleto ſeinen Vortrag vor den Kardinälen, »et omnino inconveniens, festum, quod in externis regionibus celebratur, non celebrari Romae ab eo pontifice, qui in eadem Cathedra sedet, et in ea urbe, per quam datum

Generalkapitel der Theatiner vom Jahre 1561 beſchloß, daß die Congregation auf Grund des von Clemens VII ertheilten Privilegiums ſich dieſes von Paul IV revidir-

---

est aliis, ut tale festum celebrare possent. Quid est aliud, cathedrae, qua Romae apostolorum princeps sedit, diem solemnem non agere, quam haereticorum mendatio assentiri, qui ut alia, ita hoc impudenter scribere ausi sunt, Petrum nunquam fuisse Romae? Sed illis bonam optemus mentem et remedia omnia tentemus, quibus ad sanctitatem reduci possent, ut et cathedram, in qua Christus ipse per vicarium suum praesidet, agnoscant, revereantur et, quantum in nobis est, salvi fiant, sin minus, sua culpa pereant. Nos vero multas deo gratias agamus, quod tibi, Paule pontifex maxime, eam dederit mentem, ut erratum hoc, quod ante paucos annos vel negligentia vel multorum inscitia irrepsit, primum videres, deinde corrigeres. Age igitur, ut coepisti, patrum vestigia renova, ecclesiae formam restitue. Vosque, patres, qui vocati estis in partem sollicitudinis, adjuvate optimum senem unum omnes etc.« Bekannt iſt, daß das Concil von Trient, als es zum drittenmal zuſammentrat, im Jahre 1562, am 18. Januar eröffnet wurde. In Beantwortung einer Anfrage des Kardinallegaten Seripando legte Sirleto in einem Schreiben vom 14. Januar 1562 die Gründe dar, welche bei der Wiedereinführung des Feſtes maßgebend waren. Wir erfahren hier, daß Paul IV ſchon viele Jahre zuvor als Prieſter und Kardinal das Feſt feierte und daß dasſelbe nach dem Zeugniß älterer Kanoniker noch wenige Jahre zuvor in den Hauptkirchen Roms, in Sankt Peter, dem Lateran und Maria Maggiore commemorirt zu werden pflegte. Auch beruft ſich Sirleto noch auf ein über 400 Jahre altes Brevier in der Vatikana, welches das doppelte Feſt enthielt (Cod. Vatic. 6179 fol. 4 ff. Cod. Barberinianus XVI, 91 fol. 3). Unter Benedikt XIV ward die Frage aufgeworfen, ob das Feſt beizubehalten ſei. Die Mehrzahl der Kommiſſion entſchied für die fernere Feier, da Paul IV das Feſt nur reſtituirt habe (Roscovany p. 552). In neueſter Zeit kam die Frage über dieſes Feſt durch die Entdeckungen in den oſtrianiſchen Katakomben in Rom aufs neue in Fluß. De Roſſi beweiſt, daß beide Feſte der Stuhlfeier auf Petri Cathedra in Rom ſich beziehen, und zwar das eine auf ſeinen erſten Aufenthalt in Rom

Digitized by Google

ten Breviers bediene. Freilich war Paul am Abſchluß und der Publikation desſelben durch den Tod verhindert. Aber ſeine Arbeit war nicht vergeblich, da ſie die Grundlage für die Reformarbeiten auf dem Koncil von Trient bildete, auf welche wir im Folgenden eingehen.

(Schluß folgt.)

(qua primum Romae sedit), das andere auf ſeine Cathedra in Sankt Peter. Vgl. Armellini, Scoperta della cripta di S. Emerenziana e di una memoria relativa alla cattedra di San Pietro. Roma 1877, ferner Stevenſon in der Realencyklopädie der chriſtlichen Alterthümer von F. X. Kraus II S. 159 und Kraus, Roma sotteranea 1. Aufl. S. 513.

Digitized by Google

4.

Zur Ignatius-Literatur.

Von Prof. Dr. Funk.

Vor zehn Jahren kam in der Qu.Schr. ein Werk über Ignatius von Antiochien zur Anzeige, das ſich durch ſcharfſinnige Unterſuchung und ausführliche Behandlung des Gegenſtandes vortheilhaft empfahl. Aber der Erfolg, den es erzielte, entſprach in keiner Weiſe den gehegten Erwartungen. Hilgenfeld, der bedeutendſte unter den lebenden Gegnern der Echtheit der Ignatiusbriefe, nahm keine einzige ſeiner Theſen zurück.

Wer die Arbeit Zahn's — denn dieſe iſt hier gemeint — näher prüfte, dem konnte die Urſache jener Erſcheinung nicht verborgen bleiben. In der Monographie über den berühmten Biſchof von Antiochien, wie ſie Zahn ſchrieb, fanden manche der Punkte, auf die die Gegner ihre Behauptungen vornehmlich ſtützten, gar keine Würdigung; andere wurden nur geſtreift oder mit ein paar Worten in einer Anmerkung berührt. Der Verfaſſer legte das Hauptgewicht auf den Nachweis, daß Schriftſtücke von der Art der Ignatiusbriefe unmöglich

Digitized by Google

von einem Falſator herrühren, daß ſie ſich jedem Unbefangenen vielmehr ſelbſt als echt zu erkennen geben, und von der Ueberzeugung durchdrungen, daß es wirklich ſo ſei, konnte und wollte er mit Löſung der von den Gegnern erhobenen Schwierigkeiten ſich weniger abgeben. Es iſt für ſeine Auffaſſung und ſein Verfahren ſehr charakteriſtiſch und gewiß nicht bloßer Zufall, wenn er am Schluß ſeiner Unterſuchung das Wort Rothe's anführt, es ſei demjenigen, der den ignatianiſchen Briefen, ſofern er vorurtheilsfrei an ſie herantrete, die für ihre Echtheit bürgende Eigenthümlichkeit nicht abfühle, die Fähigkeit einer ſicheren Auffaſſung ſchriftſtelleriſcher Individualitäten überhaupt nicht zuzutrauen.

In Anbetracht des geringen Eindruckes, den die Zahn'ſche Arbeit auf die Gegner machte, beſchloß ich, als ich im vorigen Jahre das ignatianiſche Problem zum Vorwurf einer Feſtſchrift [1]) wählte, ein anderes Verfahren einzuſchlagen. Ich ſah von der Abfaſſung einer vollſtändigen Monographie über Ignatius ab, zu der angeſichts des Zahn'ſchen Werkes ohnehin keine Veranlaſſung vorlag. Ich beſchränkte mich vielmehr auf die literarhiſtoriſche Frage; ich widmete dieſer aber eine größere Aufmerkſamkeit, als es ſeitens meines Vorgängers geſchehen war, und ſah es namentlich auf eine eingehende Erörterung der einzelnen Controverspunkte ab. Meine Arbeit ſtellt ſich ſomit gewiſſermaßen als ein Gegenſtück zur Zahn'ſchen dar, ſofern ſie einerſeits

1) Die Echtheit der ignatianiſchen Briefe aufs neue vertheidigt. Mit einer literariſchen Beilage: die alte lateiniſche Ueberſetzung der Uſher'ſchen Sammlung der Ignatiusbriefe und des Polykarpbriefes. 1883.

Digitized by Google

auf einer durchaus verſchiedenen Methode beruht und ſofern ſie andererſeits jene ſo viel als möglich ergänzen, unter Umſtänden auch berichtigen ſollte. Im einzelnen kam es hauptſächlich auf Folgendes an.

In erſter Linie war der noch nicht gewürdigte Verſuch Renan's zu prüfen, in der Sammlung der ignatianiſchen Briefe eine Scheidung vorzunehmen und wohl den Römerbrief als echt gelten zu laſſen, die übrigen Briefe aber als unecht zu verwerfen. Im Zuſammenhang damit war auch die Zahn'ſche, von mir früher ſelbſt getheilte, Anſchauung über die urſprüngliche Briefſammlung zu unterſuchen, bezw. ihre Grundloſigkeit aufzuzeigen.

Wichtiger war ein Zweites. Hilgenfeld ſtellte den Polykarpbrief in das Verhältniß eines Vorwortes oder einer Einleitung zu den Briefen des Biſchofs von Antiochien; er ließ m. a. W. die Schriftſtücke aus einer und derſelben Schmiede ſtammen, und er hielt dieſe Anſchauung auch nach Zahn noch aufrecht. Und dieß nicht ohne Grund; denn Zahn hatte keinen Verſuch gemacht, ſie zu entkräften und zu widerlegen. Ich hatte daher vor allem an dieſem Punkte den Hebel anzuſetzen, und ich ſuchte nachzuweiſen, wie die Hilgenfeld'ſche Theſe weder mit dem Inhalt der Schriftſtücke noch mit der Geſchichte ihrer Ueberlieferung zu vereinbaren iſt. Da die Theſe ferner, ſobald ſie ernſtlicher genommen wird, zu der Behauptung weiterführt, daß die Briefe nicht bloß der gleichen Werkſtätte, ſondern auch der gleichen Feder entſtammen; da Renan die Folgerung wirklich zog [1])

1) Lipſius, Lit. Centralblatt 1884 Nro. 4, bemerkt deßhalb mit Unrecht, daß derartiges bisher noch von niemand behauptet

und da auf dieſem Wege, ſo weit es deſſen noch bedurfte, zugleich die Theſe von der Echtheit der ſyriſchen Recenſion der Ignatiusbriefe in ihrer Nichtigkeit aufgezeigt wurde, ſo unterzog ich die Schriftſtücke unter dem Geſichtspunkt der Sprache und der literariſchen Abhängigkeit noch einer weiteren Vergleichung. Indem ſich ſo das Reſultat ergab, daß von der Annahme eines und desſelben Verfaſſers für den Polykarpbrief und die Ignatiusbriefe ſchlechterdings nicht die Rede ſein kann und daß auch die Hilgenfeld'ſche Auffaſſung, um nicht mehr zu ſagen, aller Wahrſcheinlichkeit entbehrt, war zu einem beträchtlichen Theil zugleich der Beweis für die Echtheit des Polykarpbriefes geliefert. Doch war wegen der großen Bedeutung, die das Zeugniß des Biſchofs von Smyrna für das ignatianiſche Problem hat, auf dieſen Punkt noch näher einzugehen. Es galt namentlich, die gegen die Echtheit geltend gemachten inneren Schwierigkeiten zu heben, und wenn dieſe Aufgabe im weſentlichen bereits durch Zahn gelöst war, ſo blieb doch noch einiges zu thun übrig. Einzelne Punkte waren in ein helleres und ſchärferes Licht zu ſtellen, andere untergeordnete ſeitens der Vertheidigung zuerſt zu berückſichtigen.

Bezüglich der Fragen der kirchlichen Verfaſſung und der häretiſchen Bewegung, denen bekanntlich die Haupteinwände gegen die Echtheit der Ignatiusbriefe entnommen werden, hat Zahn wohl den Gehalt der letzteren in trefflicher Weiſe erhoben. Aber was in der Ignatiuscontroverſe nicht weniger in Betracht kommt: die einſchlägigen Schwierigkeiten,

worden ſei, und er hätte dieſe Bemerkung um ſo weniger machen ſollen, als ich S. 30 Anm. 2 ſogar den Wortlaut der Renan'ſchen Aufſtellung mittheilte.

die von den Gegnern immer und immer wieder betont werden, hat er theils gar nicht gewürdigt, theils nur obenhin geſtreift, die Schriften aus der älteſten Zeit, die für den Beſtand einer anderen Kirchenverfaſſung und ſomit gegen die Echtheit der Ignatiusbriefe zeugen ſollen, die bekannten Aeußerungen des Hegeſippus und des Clemens von Alexandrien über den Urſprung der Häreſien, die angeblichen gnoſtiſchen Indicien in den Briefen, die bekannte Stelle Magn. 8, 2 etwa ausgenommen, und wie viel ſelbſt noch zur Erklärung dieſer Stelle zu ſagen war, das zeigen die Seiten 75—88 meiner Schrift.

In Betreff des Martyriums des Ignatius ging Zahn nur auf die Frage ein, ob der Biſchof von Antiochien zum Thierkampf in Rom verurtheilt wurde. Die weitere, bereits durch Baur aufgeworfene Frage, ob er überhaupt den Martertod ſtarb, ließ er unerörtert, und daß ſeine Darſtellung auch in jenem Punkt noch nicht erſchöpfend und abſchließend war, zeigt ſchon der Umſtand zur Genüge, daß er ſo wenig als Hilgenfeld die Worte Severus et Antoninus in Dig. XLVIII tit. 19, 1, 31 richtig zu deuten wußte. Aehnlich verhält es ſich mit dem Abſchnitt über die Perſönlichkeit des Ignatius, obwohl hier weniger Neues beizubringen war als in den anderen.

Hienach gab es, wenn man die zahlreichen Einwände, welche die Gegner der Ignatiusbriefe in der neueren Zeit erhoben, nicht einfach auf ſich beruhen laſſen oder etwa mit dem Hinweis auf die offenbare Echtheit der Briefe als abgethan erachten wollte, bei dem Plan und der Ausführung der Zahn'ſchen Arbeit noch vieles zu thun. Ich bemühte mich, dieſer Aufgabe zu genügen,

Digitized by Google

und ich verſchmähte es nicht, zu dieſem Behufe in ein Detail mich einzulaſſen, deſſen Erörterung ebenſo wenig für ſich anziehend als eine Schrift anziehend zu machen geeignet iſt, weil ich überzeugt bin, daß nur auf dieſem Wege in der Frage wirklich weiter zu kommen iſt und weil mir weniger an äußerem Scheineffect als an Ueberzeugung der Gegner gelegen war. Wie weit ich meine Abſicht erreichte, wird die Folge zeigen, und ich gebe meine Sache noch nicht verloren, wenn auch einige der alten Gegner der Ignatiusbriefe ſich bisher bereits dahin vernehmen ließen, daß ſie noch keinen Grund haben, ihre bisherige Anſchauung zu verlaſſen. Ich werde bei ſpäterer Gelegenheit auf ihre erneuerten Einwände zurückkommen. Schon jetzt aber glaube ich gegen eine Darſtellung proteſtiren zu ſollen, welche das Verhältniß meiner Schrift zu der Zahn'ſchen beinahe auf den Kopf ſtellt. Während mein Abſehen dahin ging, vor allem die von Zahn unerörtert gelaſſenen Punkte zu beſprechen, während meine Arbeit in Folge dieſes Planes von der Zahn'ſchen inhaltlich noch mehr abweicht als ſie mit ihr zuſammentrifft, und während die literarhiſtoriſche Frage durch mich eine ausführlichere Behandlung erfuhr als durch Zahn, ſo wagt Harnack es doch, in der Theol. Literaturzeitung 1884 S. 133 über das Verhältniß beider Schriften ſich folgendermaßen auszuſprechen: die neue Unterſuchung ſchließe ſich an die ausführlichen Erörterungen von Zahn an; es ſei dem Verf. nicht gelungen, weſentlich neue Beobachtungen mitzutheilen oder bisher überſehene Argumente für die Echtheit beizubringen; aber er habe die neueſten einſchlägigen Arbeiten geprüft und einige Punkte etwas genauer erörtert,

als dieß bisher geſchehen ſei (ſ. namentlich S. 75 ff., nämlich Magn. 8, 2). Dieſe Worte müſſen auf jeden, der den Sachverhalt nicht ſchon zum voraus kennt, den Eindruck machen, meine Arbeit verhalte ſich zu der Zahn'ſchen ſo, daß ſie im ganzen von dieſer abhänge und daß ſie, verſchwindende Ausnahmen abgerechnet, nichts anderes enthalte als dieſe. Aus der obigen Auseinanderſetzung dürfte indeſſen bereits zur Genüge hervorgehen, daß das Verhältniß in Wahrheit ein ganz anderes iſt. Es erübrigt mir daher nur noch, denjenigen, der in ſolcher Weiſe dem offenen Thatbeſtand ins Geſicht zu ſchlagen wagt, dem Urtheil der Leſer anheimzugeben. Und daß ich bei dieſem Sachverhalt auf ſein Urtheil über die Beweiskraft der von mir vorgebrachten Argumente nicht viel gebe, wird nicht weiter zu erhärten ſein. Wer, aus welchen Motiven nur immer, nicht einmal das Greifbare richtig darzuſtellen vermag, wird in Dingen, in denen die Subjectivität einen größeren oder kleineren Spielraum hat, noch weniger das Rechte zu treffen im Stande ſein.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Jakobus der Bruder des Herrn. Eine Vorſtudie zu ſeinem Briefe von Dr. Peter Schegg, erzbiſch. geiſtl. Rath u. o. ö. Profeſſor der Theologie an der k. Univerſität München. München, E. Stahl. 1883. 69 S.

Der **katholiſche Brief** des **Jakobus** überſetzt und erklärt von demſelben. 279 S.

Der Verf. hat in beiden Schriften eine von der herkömmlichen katholiſchen Exegeſe abweichende Stellung eingenommen. In der erſten Schrift vertheidigt er entgegen ſeiner früheren Anſicht die Theſis, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, von Jakobus, dem Sohn des Alphäus, verſchieden ſei und nicht zu den Apoſteln gehört habe, in der andern ſtellt er mit dem größeren Theile der gegenwärtigen proteſtantiſchen Exegeten die Abfaſſung des Jakobusbriefes in eine ſehr frühe Zeit, ſo daß er jedenfalls in keiner Beziehung zum Römerbriefe ſtehen kann.

Die erſte Frage iſt vor allem eine hiſtoriſche, hat aber auch ein bedeutendes exegetiſches Intereſſe. Denn

Digitized by Google

es iſt einleuchtend, daß die Regirung des Apoſtolats das Verhalten der Brüder Jeſu in den Evangelien viel verſtändlicher macht. Dies iſt auch der Grund, warum ſchon Tolet dieſe Theſe mit großem Eifer verfochten hat. Der Verf. unterſucht zunächſt die hiſtoriſche Seite mit großer Genauigkeit und kommt dabei zu dem Reſultat, daß die Meinung der Griechen, die Brüder Jeſu ſeien Söhne Joſephs aus erſter Ehe, lediglich dem Protoevangelium des Jakobus entſtamme. Die ſpäteren Lateiner ſeit Hieronymus, aber auch Theodoret u. A. bezeichnen die Brüder Jeſu als Geſchwiſterkinder Jeſu, indem ſie die Joh. 19, 25 genannte Schweſter Maria's als Mutter betrachten, ohne ſich die Angabe des Hegeſippus, der Simeon einen Sohn des Klopas und Klopas einen Bruder des Joſeph nennt, zurecht zu legen. Da nun Hieronymus Jakobus, den Bruder des Herrn, zu einem Sohne des Alphäus mache, ſo ſei der weitere Schritt nahe gelegen, die beiden Namen Klopas und Alphäus zu identificiren. Die hiſtoriſchen Notizen ſind alſo ziemlich gering. Bedenkt man noch, daß Hieronymus mehr als Exeget und Dogmatiker argumentirt und in ſeinen ſpäteren Schriften ſeine Identificirung ſelbſt wieder zweifelhaft macht, indem er die Apoſtelbezeichnung Gal. 1, 19 allgemeiner faßt und die Maria Cleophae von der Maria mater Jacobi et Jose unterſcheidet, ſo bleibt allerdings für weitere Unterſuchungen noch Raum und der Ausſchlag muß zuletzt von der Exegeſe gegeben werden. Der Verf. ſagt nun, theologiſch müſſe Maria aus davidiſchem Geſchlecht, alſo eine Erbtochter ſein. Dieſe Forderung mache die Hypotheſe einer Leviratsehe, durch welche Maria von beiden Geſchlechtsverzeichniſſen

Digitized by Google

ausgeſchloſſen würde, ſchlechthin unhaltbar. Julianus Africanus habe dafür auch keine ſicheren Quellen. Vielmehr habe Maria als Erbtochter des Jakobus den zweiten Sohn des Heli, Joſeph, den Bruder des Klopas, geheiratet. Nach Lc. 2, 4 gehöre Joſeph ſeiner Abſtammung nach zum Geſchlecht, ſeiner Verheiratung nach zum Haus Davids. Als Vermuthung fügt er noch bei, Jakobus habe eine Schweſter der Eliſabeth zur Frau gehabt, die, Wittwe aus erſter Ehe, ein Kind (Maria) ihm zubrachte und die durch ihr zweites Kind (Mariam), die Erſtgeborene Jakobs, Mutter (?) Jeſu wurde (S. 50). Das ἐγέννησε bei Matthäus entſcheide nicht dagegen. Alphäus und Klopas können nicht identificirt werden, jenes ſei aramäiſch, dieſes griechiſch. Der Vater müßte alſo zweinamig geweſen ſein. Gal. 1, 19 liege keine Nöthigung vor, ἀπόστολος im engeren Sinne zu nehmen, denn damals haben es die Galater nicht ſo genommen, weil Paulus und Barnabas auch Apoſtel waren. Hieronymus erkläre Mc. 15, 40 μικρός unrichtig als Comparativ vom Alter. Die alte Kirche kenne keine Tradition, daß Jakobus Apoſtel geweſen ſei, ſondern nenne ihn neben den Apoſteln. Die Stelle des Clemens Al. ſei anfechtbar. Die Bemerkung des Euſebius, daß zwei Jakobi Apoſtel geweſen ſeien, beruhe andern Stellen gegenüber auf Vergeßlichkeit oder Nachläßigkeit des Ausdrucks. Der Brief des Jakobus habe im Kanon der abendländiſchen Kirche gefehlt, weil der Verfaſſer kein Apoſtel war.

Ich bin nicht geſonnen, dieſe Gründe im Einzelnen zu beſprechen. Es ſoll nicht beſtritten werden, daß die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Erklärung gut hervor-

Digitized by Google

gehoben ſind, aber es ſcheint mir doch, daß von dieſem Standpunkte aus auch jene argumentiren können, welche die Brüder im gewöhnlichen Sinne nehmen, wie es neueſtens wieder Lipſius in ſeinen apokryphen Apoſtelgeſchichten gethan hat. Die davidiſche Abſtammung wurde ſchon oft für Maria premirt und auf Grund einiger pauliniſchen Stellen gegen die Genealogieen verwendet. Daß die Genealogie des Matthäus die Maria's ſein ſoll, iſt ſchon wegen des ſtreng hebräiſchen Charakters und des nun einmal ganz beſtimmt lautenden ἐγέννησεν ſehr unwahrſcheinlich. Läßt ſich denn die davidiſche Abſtammung nur aus den Genealogieen ableiten? Die philologiſche Schwierigkeit unterſchätze ich auch nicht. Aber ſchon die allgemeine Identificirung des Alphäus mit Klopas, die bis zu Chryſoſtomus hinaufreicht, beweist, daß dieſelbe nicht unmöglich ſein kann. Wohl bieten die LXX kein Beiſpiel eines Wechſels des ח mit כ im Anlaut, aber dieſe Verhärtung iſt im Griechiſchen doch nicht ohne Beiſpiel (Win. 1, 48) und die griechiſche Form mußte ſich dem Johannes beſonders empfehlen. Was mich aber am meiſten abhält, dieſer Theſis zuzuſtimmen, iſt das Verhalten des h. Lucas und Paulus. In der Apoſtelgeſchichte ſind nur zwei Jakobi genannt und dieſe können nach dem Verzeichniſſe 1, 13 ff. nur die beiden Apoſtel ſein. Wenn Gal. 2, 9 Jakobus neben Kephas und Johannes zu den Säulen gezählt wird, ſo ſpricht alle Wahrſcheinlichkeit für ſeine Zugehörigkeit zum Apoſtelcollegium. Seine Voranſtellung hat um ſo weniger zu bedeuten, als 1, 19 Kephas in erſter Linie genannt iſt. Schon Chryſoſtomus bemerkt dazu, daß Paulus abſichtlich als Zweck ſeiner Reiſe den Beſuch des Petrus

Digitized by Google

angebe und ſeinen 15tägigen Aufenthalt bei ihm erwähne, um jeden Verdacht zu beſeitigen, als ob er im Folgenden den Petrus herabſetzen wolle. Wie aber die h. Schrift außer dem Zebedäiden nur noch einen Jakobus kennt, ſo iſt es auch in der älteſten Legende. Dieſelbe rankt ſich ganz um das Bild des Bruder des Herrn, was ſchwer begreiflich wäre, wenn er vom Alphäiden zu unterſcheiden wäre.

Was nun den Commentar anbelangt, ſo kann ich mich mit der Methode um ſo lieber einverſtanden erklären, als ich dieſelbe im Weſentlichen in meinen Commentaren auch befolge. Der Verf. war mit Erfolg bemüht, möglichſt einfach und präcis Sinn und Zuſammenhang darzulegen, in der grammatiſchen Behandlung des Textes es an Genauigkeit im Kleinſten nicht fehlen zu laſſen. Während er in den Evangeliencommentaren die kritiſchen und philologiſchen Bemerkungen in einen Anhang verwieſen hat, hat er ſie zum Vortheil der Sache hier in den Text aufgenommen. Ich weiß wohl, daß dies nicht nach jedermanns Geſchmack iſt und insbeſondere denen nicht genehm iſt, welche einen Commentar als bloßes Nachſchlagebuch benützen wollen, um ſchnell orientirt zu ſein. Aber ich kann es nur bedauern, daß ſelbſt katholiſche Gelehrte ſolcher Bequemlichkeit das Wort reden mögen. Es ſollte doch zu erwarten ſein, daß ein Theologe das wichtigſte der Bücher, welches zugleich Quelle des Glaubens und Beweismittel für die Lehre iſt, gründlich kennen zu lernen ſuche. Dies iſt aber ohne Studium im Urtext gar nicht möglich. Wozu lernen denn unſere Candidaten der Theologie 6—7 Jahre die griechiſche Sprache, wenn man von ihnen nicht einmal eine

Digitized by Google

Anwendung des Gelernten auf die hl. Schrift verlangen darf? Man ſollte ſich nachgerade hinlänglich von der Nutzloſigkeit einer einfachen Dreſſirmethode überzeugt haben. Der Zuſtand der theologiſchen Wiſſenſchaft in Italien und Frankreich kann jedermann darüber belehren. Nicht umſonſt haben die franzöſiſchen Theologen nach dem Vorbild der deutſchen Theologie in neuerer Zeit eine Regeneration des Studiums verſucht.

Als Grenzſcheide für die Abfaſſungszeit beſtimmt der Verf. das Apoſtelconcil im Jahre 52. Die Polemik gegen die pauliniſche Lehre iſt damit von ſelbſt ausgeſchloſſen. Die Gebrechen, welche gerügt werden, führt er auf Sünden und Fehler zurück, welche ganz im allgemeinen der gläubig gewordene Jude aus ſeinem alten Lebensſtande gar leicht in den neuen herübernehmen konnte. „Sie berühren die ſittlichen Schäden des jüdiſchen Volksthumes, die ihm von Jugend auf gleichſam eingeimpft worden waren: das Vordringen zum Lehramte, die Leichtfertigkeit im Schwören, die harte, liebloſe Beurtheilung jedes anders Denkenden und überhaupt des Nebenmenſchen, die Rückſicht auf hervorragende äußere Stellung, die Selbſtzufriedenheit, die Haſt nach Erwerb, der zeitliche Sinn u. ſ. w." (S. 9). Man könne aus dem Briefe nicht abnehmen, daß dieſe Gebrechen beſonders überhand genommen haben und der Brief ſpäter geſchrieben ſei. Man habe den Briefſtil zu beachten, der wie der homiletiſche die möglichen Fälle ſetzt. Ich glaube aber kaum, daß jemand, der 2, 1 ff. aufmerkſam lieſt, ſich mit dieſer Erklärung befreunden kann. Der mögliche Fall iſt ſo ſtark, daß ſeine Anführung thöricht wäre, wenn er nicht einen ſpeciellen Zweck hätte. Ähnlich liegt das Verhält-

Digitized by Google

niß an andern Stellen. Der Brief hat ja bekanntlich viele Berührungen mit der Bergpredigt bei Matthäus, aber dort iſt das jüdiſche Geſetz und Weſen der Gegenſatz. Von einem derartigen Zuſtand in neubekehrten judenchriſtlichen Gemeinden iſt uns ſonſt nichts bekannt. Die Apoſtelgeſchichte erweckt vielmehr ganz andere Vermuthungen. Zu der Controverſe über das Verhältniß zu Paulus habe ich hier um ſo weniger zu bemerken, als ich dieſelbe im Jahrgang 1880 dieſer Zeitſchrift ausführlich beſprochen habe und der Verf. in dieſelbe kaum eintritt. Er betrachtet dieſelbe als einen „häuslichen Zwiſt" der Proteſtanten, welcher ſeiner Aufgabe fernliege und an ſich eine peinliche Siſyphusarbeit wäre.

Schanz.

2.

S. Justini martyris et philosophi **Apologiae**, edidit Jo. Guil. Jos. **Braun**, in univ. Fridericia Guilelmia Rhenana Prof. p. o., philos. ss. Theol. et utr. iuris Doctor, in usum prael. **edit. tertiam** curavit Dr. Const. **Gutberlet**, Lips. imp. Ad. Lesimple 1883.

Die Veranſtaltung handſamer Ausgaben von Väterſchriften iſt unbeſtreitbar ein großes Verdienſt. Ohne ſolche iſt es unmöglich, die wichtigſten Werke der Kirchenväter in der Schule oder auch privat zu leſen. Und doch iſt dies dringendes Bedürfnis für jeden Theologen, der auf Gründlichkeit Anſpruch machen will. Weder der bloße Kathedralvortrag der Patrologie, noch die Mittheilung einzelner Väterſtellen in der Dogmatik, Moraltheologie, Exegeſe und andern Disciplinen kann dieſen

Digitized by Google

Mangel erſetzen. Solche aus dem Zuſammenhang geriſſene Texte laſſen theilnahmslos und kalt. Man muß die Verfechter des Glaubens in ihrer unmittelbaren Nähe ſehen, ſich im Geiſte mit ihnen unterhalten, an ihrem Lebenshauche erwärmen, ſein Gemüth mit ihrer Empfindung in eins zuſammenfließen laſſen, um einen dauernden Nutzen und praktiſchen Gewinn aus ihren Werken zu ziehen. Einige dem Gedächtniſſe eingeprägte Stellen erlöſchen ſo raſch wieder, als ſie aufgefaßt worden ſind. Fremde Berichterſtattung kann uns die unmittelbare Anſchauung nicht erſetzen, kann uns von dem kontinuirlichen Zuſammenhang der Kirche der Gegenwart und der Vergangenheit nicht überzeugen, kann uns nicht im Geiſte der Glaubenshelden alter Zeit denken, empfinden und handeln lehren.

Hurter's Ausgabe der opera sel. sanct. patrum hilft dieſem Bedürfniſſe wenigſtens für die lateiniſchen Väterſchriften theilweiſe ab; die griechiſchen ſind nur in lateiniſcher Ueberſetzung gegeben, wodurch der Originaltext nicht erſetzt werden kann.

Ueberhaupt herrſcht an Editionen griechiſcher Väterſchriften großer Mangel. Die Patres apostolici liegen in den vorzüglichen Ausgaben von Hefele, Funk vor. Leider aber ſind Kandidaten der Theologie nur in Ausnahmsfällen zu beſtimmen, dieſelben anzuſchaffen, weil es ihnen an Mitteln fehlt. Von Bengel haben wir eine Stereotypausgabe der Schrift des Chryſoſtomus de sacerdotio (Leipzig), von Alzog eine Edition der verwandten des Gregor von Nazianz de fuga sua (Herder), von Wandinger der Schrift des hl. Baſilius de legendis gentilium libris (München 1858).

Digitized by Google

Die Ausgabe des Profeſſors Braun von Juſtins beiden Apologieen, welche beſonders in England und Holland Verbreitung gefunden hat, liegt vielfach verbeſſert in der Bearbeitung des unermüdlichen C. Gutberlet in dritter Auflage vor.

Gutberlet hat ſich beſtrebt, in Text und Anmerkungen die Einrichtung der eingebürgerten Ausgabe Braun's beizubehalten. Nach den lateiniſchen Vorreden der beiden Bearbeiter und den Summarien über die beiden Apologieen folgt der griechiſche Text (p. 1—60), für welchen vornehmlich die Ausgaben von Maran und Otto maßgebend waren. Den 68 Kapiteln der 1. Apologie, wozu Hadrians Edikt zu Gunſten der Chriſten gehört, ſind weiter die Edikte der Kaiſer Antoninus Pius und Philoſophus als c. 70 und 71 beigefügt. Sie konnten höchſtens als Appendix eine Stelle finden, da ſie, wie auch p. 100 geſagt iſt, nicht zur Apologie gehören.

Die Notationes (p. 61—115) und der Index rerum (bis 120) füllen genau die zweite Hälfte der Schrift. Sie ſind zwar nicht in der Ausführlichkeit der erſten Ausgaben gegeben, konnten aber immer noch um die Hälfte gekürzt werden, wodurch ſich auch der Preis des Buches niedriger geſtellt hätte. Ich habe mich gewundert, wie es der als ſcharfſinniger Philoſoph und Theolog bekannte Herausgeber über ſich gewinnen konnte, grammatiſche Notizen, philologiſche Quisquilien, weitläufige Literaturangaben hierüber, die niemand — wenigſtens keiner von den Schülern, für die das Buch beſtimmt iſt — nachſchlägt, aus der zweiten Auflage herüberzunehmen. So werden wir über den Gebrauch der Präp. *πρός* in der Ueberſchrift der erſten Apol. auf Ausgaben

Digitized by Google

demoſthenischer Reden von Wolf und auf Bemerkungen Muret's zu Ariſtoteles in 6 Zeilen verwieſen, ohne daß jene Bedeutung von πρός angegeben wäre, wozu 2—3 Zeilen hingereicht hätten (S. 62). Auch in der Textkritik gieng das conſervative Verfahren des Herausgebers zu weit. Offenbar falſche Leſearten, welche in den Noten mit vollem Recht beſtritten ſind, wurden im Texte beibehalten und die richtigen Emendationen in die Noten verwieſen, was bei der Lektüre Störungen veranlaßt (vgl. zu p. 5, 4 S. 71, wo gegen Ende die richtige Leſeart angegeben iſt). Ueberhaupt hätten die kritiſchen Bemerkungen viel kürzer gefaßt werden können. Es möchte ſich bei künftigen Ausgaben empfehlen, ſie wie auch die erklärenden Noten unmittelbar unter den Text zu ſetzen, um das zeitraubende Nachſchlagen zu erſparen und ſie ſofort vor Augen zu haben.

Möge übrigens die Ausgabe Gutberlets wie im Auslande, ſo auch in Deutſchland fleißig benützt werden. Ich wenigſtens habe im verfloſſenen Winterſemeſter dankbaren Gebrauch von ihr gemacht.

Würzburg. Prof. Dr. Kihn.

3.

Der Urſprung des Donatismus. Nach den Quellen unterſucht und dargeſtellt von Lic. Dr. **D. Völter**, Rep. am ev.-theol. Sem. in Tübingen. Freiburg und Tübingen, Mohr 1883. VI, 194 S. 8.

Dieſe Schrift, aus der Bearbeitung einer von der Tübinger ev.-theol. Facultät 1877/78 geſtellten Preisaufgabe hervorgegangen, enthält in ihrem erſten Theil

Digitized by Google

eine Kritik einiger wichtigen den Urſprung des Donatismus betreffenden Documente, nämlich der Acta martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum, der Gesta purgationis Felicis episc., der Gesta apud Zenophilum, der Acten der Synode von Cirta und des Sermo Donatistae cuiusdam de vexatione temporibus Leontii et Ursatii. Die drei mittleren Stücke wurden zuletzt 1875 durch M. Deutſch (Drei Actenſtücke zur Geſch. des D.) mit Erklärungen herausgegeben, und die Publication iſt unter verſchiedenen Geſichtspunkten eine anerkennenswerthe Leiſtung. Was insbeſondere die Frage nach der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Documente anlangt, ſo hält D. die Angaben des Alfius Cäcilianus im erſten Stück für durchaus glaubwürdig und dementſprechend den gegen den Biſchof Felix erhobenen Vorwurf der Tradition für grundlos (S. 19). Ähnlich urtheilt er über das Protokoll des Munatius Felix im zweiten Stück, während er die Echtheit und Unverfälſchtheit der mitgetheilten Briefe dahingeſtellt ſein läßt, da dieſelben in Abweſenheit der angeblichen Verfaſſer vorgelegt wurden, bei Privatſchreiben eine Fälſchung leichter vorkommen konnte als bei öffentlichen Urkunden und der Diakon Nundinarius, der ſie vorlegte, keine vertrauenswürdige Perſönlichkeit iſt (S. 34). Aus dem letzten Grunde hegt er auch ſtarke Bedenken gegen die Echtheit des dritten Stückes. Doch wagt er die Unechtheit immerhin nicht poſitiv zu behaupten. Er würde das Document ſogar anerkennen, wenn ihm nur eine einigermaßen genügende äußere Beglaubigung zur Seite ſtünde (S. 39 f.). Er zeigt hienach in ſeiner Kritik große Mäßigung und beſonnene Zurückhaltung. Viel

Digitized by Google

weiter geht der Verfaſſer der vorliegenden, übrigens von Scharfſinn und Gewandtheit zeugenden Unterſuchung. Er erklärt alle drei Actenſtücke in ihrer gegenwärtigen Geſtalt für zweifelloſe ſeitens der Katholiken gegen die Donatiſten begangene Fälſchungen, und er bemüht ſich, ſein Urtheil bei den beiden erſten im einzelnen zu begründen, während er bei dem dritten mehr ſummariſchen Proceß macht, da deſſen Unechtheit von ſelbſt einleuchte. Ich bin ebenfalls geneigt, die Acten für eine Fiction zu halten, da ihr Inhalt theilweiſe gar zu ungeheuerlich iſt, um ohne weiteres Glauben zu verdienen. Doch dürfte die Sache nicht für ſo gar zweifellos zu erklären ſein, wenn man in Betracht zieht, daß die Donatiſten auf der Conferenz von Carthago 411 im ganzen nur formelle Bedenken gegen die Acten erhoben, während ſie doch, wenn unſer Gefühl in dieſer Beziehung ſo unbedingt maßgebend ſein ſollte, die ganze Geſchichte mit Entrüſtung als keiner Widerlegung werth abweiſen mußten. Doch verhalte es ſich mit dieſem Document, wie es wolle: nicht ſo leicht wird man über die beiden anderen hinwegkommen. Der Verfaſſer glaubt zwar faſt in jeder Zeile eine Fälſchung wahrzunehmen. Aber ſchon dieſer Umſtand muß an ſeiner Kritik ſtutzig machen, da auch bei einem Fälſcher nicht ein ſolches Uebermaß von Plumpheit und Ungeſchicklichkeit anzunehmen iſt, als von ihm vorausgeſetzt und angeblich nachgewieſen wird. Ich kann hier ſeinen einzelnen Ausführungen nicht nachgehen. Aber ein Punkt, der erſte und gewiſſermaßen der Ausgangspunkt ſeiner ganzen Deduction, ſei kurz hervorgehoben. In der Ausſage Cäcilians vor Speretius in den G. p. Felicis vermißt er zwiſchen den Sätzen Tunc mittunt

Digitized by Google

und Sic Galatius allen und jeden Zuſammenhang, und er meint wahrzunehmen, daß hier nicht bloß etwas ausgefallen, ſondern an die Stelle des Ausgefallenen auch etwas poſitiv Falſches geſetzt worden ſei (S. 16 f.). Ich habe bei wiederholter ſorgfältiger Lectüre weder das eine noch das andere gefunden. Ich ſehe insbeſondere auch keinen zureichenden Grund, den angegebenen Zweck der Sendung der Chriſten zu bezweifeln. Was hier erzählt wird, geſchah thatſächlich an manchen Orten. Warum alſo nicht auch in Aptunga! Anſtoß könnte nur der drittfolgende Satz Nam cum erregen, der mit dem vorausgehenden inhaltlich nicht in dem engen Zuſammenhang ſteht, als man nach der Partikel nam erwarten ſollte. Indeſſen wird man auf den Punkt kein zu großes Gewicht legen, ſobald man den ſchlechten Zuſtand in Erwägung zieht, in dem uns das Actenſtück überliefert iſt. Von der Annahme einer Fälſchung wird man um ſo mehr abſtehen müſſen, als nam im 4. Jahrhundert nicht bloß im Sinne von „denn“, ſondern auch im Sinne von „ferner“ vorkommt (vgl. die Synode von Arles 314 c. 13), und als, wenn etwa eine Lücke hier vorliegt, ſich dieſelbe unſchwer ausfüllen läßt. Ohne Zweifel erklärte Cäcilian in dieſem Fall nach absentem esse, er habe an den abweſenden B. Felix einen Brief gerichtet und zwar einen Brief, den auch ſein College Augentius beſitze. Dieſe oder eine ähnliche Bemerkung wird durch das Folgende unmittelbar nahe gelegt, und an ſie reiht ſich umgekehrt ganz ungezwungen und natürlich das Nam cum etc. an.

Die Stellung des Verf. zu den fraglichen Documenten iſt natürlich für die ganze Auffaſſung des Urſprungs

des Donatismus von Bedeutung, und ſeine Anſicht iſt ſo ziemlich das Gegentheil des bisherigen. Die Wahl Cäcilians zum Biſchof von Carthago war durchaus ungeſetzlich, und ſie kam nur dadurch zu Stande, daß der verfaſſungsmäßige Weg verlaſſen wurde. Mochte der neue Biſchof auch die Stimmen des carthagiſchen Klerus der Mehrzahl nach für ſich gehabt haben, der größere Theil der Gemeinde ſcheine gegen ihn geweſen zu ſein, und unter dieſen Umſtänden hätten ſich wohl auch die auf der Wahlſynode anweſenden Biſchöfe nicht für ihn entſchieden (S. 124). Die Wahl des Majorinus war vielmehr die legitime, deſſen Sache überhaupt die gerechte; ſie drang aber nicht durch, da Rom und der außerafrikaniſche Epiſkopat überhaupt ſich für Cäcilian erklärte. Dem römiſchen Biſchof und dem B. Hoſius von Corduba, bemerkt der Verf. zuletzt (S. 194), freilich ohne auch nur den Verſuch eines Beweiſes zu machen, ſei der Conflict eine willkommene Gelegenheit geweſen, in Afrika, das ſich bisher ſtets eiferſüchtig ſeine Selbſtändigkeit gewahrt, dem römiſchen Einfluß breiteren Spielraum zu verſchaffen, als ob man in der Ferne gleich nach Beginn des Conflictes die coloſſale Ausdehnung hätte ahnen können, die derſelbe nehmen würde, und als ob die Zeit — die letzte Chriſtenverfolgung war kaum vorüber — auch nur halbwegs geeignet geweſen wäre, eine derartige Politik nahe zu legen. Ich kann der Auffaſſung, auch von dem letzten Punkt abgeſehen, ſo wenig beiſtimmen als der Kritik der fraglichen Actenſtücke ſeitens des Verf., und ich bin der Ueberzeugung, daß bei der verhängnißvollen Biſchofswahl von Carthago keineswegs ſo das ganze Recht auf der Seite der Partei des Ma-

Digitized by Google

jorinus war, mag auch andererſeits die Partei Cäcilian's nicht von Unrecht freizuſprechen ſein. Indem ich mich im allgemeinen auf bloße Anführung meiner abweichenden Anſicht beſchränke, hebe ich einen Punkt noch beſonders hervor. Da Cäcilian nach dem Mailänder Urtheil nicht ſofort nach Hauſe entlaſſen wurde, ſondern gleich Donatus noch in Italien zurückbleiben mußte, und da die bezügliche Maßregel nach dem Berichte des Optatus (I c. 26) Cäcilian ungünſtig und nicht etwa aus praktiſchen Rückſichten in ſeinem Intereſſe ergriffen worden war, ſo ſchließt der Verf., Conſtantin habe Cäcilian nicht wie das römiſche Schiedsgericht und die Synode von Arles als den allein rechtmäßigen Biſchof von Carthago anerkannt, ſondern vielmehr beide Theile für gleichberechtigt erklärt, in der Hoffnung, auf dieſer Baſis eine Einigung der Parteien erzielen zu können, und er glaubt für dieſe Annahme noch weiter eine Stütze in dem Schreiben der kath. Biſchöfe an Marcellinus v. J. 411 zu haben, in dem dieſe erklären, es ſei von Anfang der Spaltung an ſo gehalten worden, daß da, wo die Parteien ſich vereinigten, beide Biſchöfe im Amte blieben und im Vorſitz mit einander abwechſelten, daß beim Tode des einen der überlebende alleiniger Nachfolger war, daß unter Umſtänden beide abdankten und ein neuer Biſchof gewählt wurde (S. 183—190). Die Sache verhält ſich aber ſchwerlich ſo. Das angeführte Schreiben beweist nicht viel, da die bezügliche Praxis ſich bilden konnte, auch wenn ſie nicht durch den Kaiſer angeordnet worden war. Ebenſo iſt aus der Zurückhaltung Cäcilian's nicht zu viel zu folgern, da ſie bono pacis geſchah. Die Berichte legen vielmehr eine Anerkennung Cäcilian's

wie durch die früheren Gerichte ſo durch das Urtheil des Kaiſers nahe, und wir werden dieſe um ſo mehr anzunehmen haben, als die Oppoſition der Donatiſten viel gravirender war, wenn Conſtantin die fragliche milde Entſcheidung traf, und dieſer Umſtand ſchwerlich unerwähnt geblieben wäre.

Funk.

4.

1. **Gerhard Groot** und ſeine Stiftungen, von **Karl Grube** (Vereinsſchrift der Görres-Geſellſchaft). Köln 1883. V. 100 S. 8.
2. **Johannes Buſch**, Auguſtinerpropſt zu Hildesheim. Ein katholiſcher Reformator des 15. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Geſchichte der Windesheimer und Bursfelder Congregationen, von **Karl Grube.** Freiburg i. B. 1881 302 S. 8. (aus der Sammlung hiſtoriſcher Bildniſſe).

Eine zuſammenfaſſende, unparteiiſche Kirchengeſchichte des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts gehört immer noch zu den Deſiderien in der katholiſchen Literatur, ja läßt ſich in den nächſten Jahren nicht erwarten, da die Detailunterſuchung noch zu wenig vorangeſchritten iſt. Mit Freude iſt daher jeder ſelbſt kleine Beitrag zu begrüßen, jene Zeit vor der „Reformation“ nach ihren kirchlich-politiſchen, wiſſenſchaftlichen, ſittlichen Zuſtänden und Beſtrebungen kennen zu lernen. Wichtige Bauſteine liefern die beiden oben angezeigten Monographien.

1. Die erſte derſelben ſoll eine „Weihegabe zum fünfhundertjährigen Todestage des geiſtigen Ahnherrn unſeres Thomas von Kempen bilden“, ſoll ſeine „Perſon

und ſein Wirken auch in weiteren Kreiſen bekannt machen". Da Gerhard reformatoriſch auftrat, enthält der Einleitungsparagraph eine gedrängte Schilderung der Schäden jener Zeit, um einen Anhaltspunkt zu geben, was zu reformiren war. Dann folgt eine überſichtliche Darſtellung des Lebens und Wirkens Groots. Wir entnehmen dieſem Lebensbilde, um die Leſer mit dem trefflichen Buch bekannt zu machen, die folgenden Notizen.

Gerhard Groot war im Oktober 1340 zu Deventer aus reicher, angeſehener Bürgerfamilie geboren. Seinen erſten Unterricht erhielt er in ſeiner Vaterſtadt, begab ſich dann nach Paris, wo er promovirte, und von dort nach Prag, ſpäter vielleicht auch nach Köln. 1366 treffen wir ihn am päpſtlichen Hofe von Avignon. Schon frühe mit verſchiedenen Pfründen, unter anderen auch zwei Canonicaten in Aachen und Utrecht, ausgeſtattet, hoffte er dort wahrſcheinlich als ſogenannter curtisanus eine ſchnelle Beförderung. Ein Beruf zum geiſtlichen Stand war bei dem jungen Canonicus nicht zu ſpüren. „Er gieng", wie Thomas von Kempen ſagt, „die breiten Wege der Welt", und zwar ziemlich lange Zeit, fünfzehn Jahre hindurch. Was ihn aber auszeichnete, waren ſeine für jene Zeit außerordentlichen Kenntniſſe. Außer der philoſophiſchen und theologiſchen Bildung damaliger Zeit hatte er Medicin, Aſtronomie, Kirchenrecht, Magie und Sprachen ſtudirt. Da ſuchte ihn gegen 1374 ſein ehemahliger Schulfreund, der berühmte Heinrich von Calcar, der damals Prior im Karthäuſerkloſter zu Munnighuizen bei Arnheim war, in Utrecht auf und brachte ihn zur Erkenntniß ſeiner Irrwege. Gerhard verzichtete nun auf alle ſeine Pfründen mit Aus-

Digitized by Google

nahme des Utrechter Canonicats. Bald reſignirte er auch auf dieſes, verſchenkte ſogar den größten Theil ſeines väterlichen Vermögens, legte das geiſtliche Gewand an und führte zwei Jahre in Deventer das zurückgezogenſte Leben. Dann trat er als Gaſt in das Karthhäuſerkloſter ſeines Freundes ein, unterzog ſich aber allen Beſtimmungen der Kloſterregel. Nachdem er ſich das Subdiakonat hatte ertheilen laſſen, verließ er das Kloſter wieder, um ſich dem Predigtamte zu widmen. Die Prieſterweihe hat er aus Ehrfurcht vor derſelben niemals empfangen. Nur vier Jahre hatte er von da an noch zu leben. Es ſind Jahre vielſeitigſter von Gott reich geſegneter Wirkſamkeit zum Heile der Seelen.

Vor allem ſehen wir ihn, einen andern Berthold von Regensburg, als Miſſionsprediger unter außerordentlichem Zudrang des Volkes in der ſüdlichen Hälfte des heutigen Königreichs der Niederlande auftreten. Oft hielt er an einem Tage mehrere über eine, ja zwei Stunden dauernde Predigten. Der weſentliche Inhalt ſeiner Predigt war die beſtändige Betrachtung des Leidens Chriſti und ſeine Nachfolge. Wie bei jedem großen Prediger war ſein ſtrenges, heiligmäßiges Leben ſelbſt die lebendigſte Predigt. Der Erfolg war ein außerordentlicher. „Groot hat das religiöſe Leben in den Niederlanden und man darf ſagen in ganz Norddeutſchland gehoben. Allerdings ſah er nur den kleinſten Theil ſeiner Frucht; erſt nach ſeinem Tod kam die Saat zur völligen Reife.“ Mehrere Reden ſind noch von ihm erhalten. Der Sermo contra focaristas und der Sermo in festo palmarum de paupertate ſind gedruckt, zwei

Digitized by Google

weitere Sermones de nativitate domini und de septem verbis domini in cruce ſind handſchriftlich überliefert. Von den beiden erſtern gibt G. eine ausführliche Analyſe. Der eine zeichnet ſich aus durch ideale Auffaſſung des Prieſterthums und die eindringliche Zurechtweiſung ſeiner unwürdigen Glieder, der andere durch klare, einfache Dispoſition und Innigkeit und Wärme der Empfindung. „Von fruchtloſen Speculationen, wie ſie uns in mittelalterlichen Predigten vielfach begegnen, gieng Gerhard ganz ab. Er iſt bereits ein moderner Prediger. Er redet nicht die Sprache der Schule, ſondern die des Herzens; ein wahrhaft warmer, wohlthuender Ton, der aus einem von Liebe zu Gott und dem Seelenheile der Menſchen erfüllten Herzen entſprang, begegnet uns in allen ſeinen Predigten.“ Zu unſerem großen Bedauern ſcheinen die handſchriftlich vorhandenen Reden Grube nicht zugänglich geweſen zu ſein.

Außer ſeiner Miſſionspredigt war aber Groot auch ſchriftſtelleriſch thätig. Als Gewiſſensrath verfaßte er mehrere theologiſche Gutachten (von denen drei auf uns gekommen) und ſchrieb eine Reihe von erbaulichen Briefen. Von letzteren ſind 37 an verſchiedenen Orten veröffentlicht, 7 aus einer Lütticher Handſchrift durch Nolte im Jahrgang 1870 dieſer Zeitſchrift. Eine epistola de schismate iſt noch ungedruckt. Um der regen und lebendigen Theilnahme des Volks am Chordienſt des Klerus entgegenzukommen, überſetzte Groot die Pſalmen und Horen ins Deutſche. Eine Geſammtausgabe ſeiner Schriften fehlt noch. Vielleicht wird G. uns durch eine ſolche erfreuen. Bei ſeinen Vorſtudien kann ihm dies keine großen Schwierigkeiten bereiten.

Digitized by Google

Was aber Groots Wirken die Krone aufſetzt und dasſelbe zu einem nachhaltigen und weit über die Grenzen ſeines Lebens und ſeines Vaterlands hinaus ſegensreichen geſtaltet hat, das iſt die Stiftung der „Schweſtern und Brüder vom gemeinſchaftlichen Leben“ und der von ihrer erſten Niederlaſſung benannten „Windesheimer Congregation“ der Auguſtiner Chorherrn. Faſt zufällig haben ſich beide Stiftungen aus ſeinem Lebenswerke ergeben. Groot ſammelte nämlich mit einem Bienenfleiße eine umfangreiche Bibliothek theologiſcher und aſcetiſcher Schriften und nennt ſich ſelbſt in ſcherzhafter Weiſe einen Büchernarren. Dieſer ſeiner Liebhaberei verdankte zunächſt eine Schule von jüngeren Klerikern ihre Entſtehung, welche er mit Abſchreiben von Büchern beſchäftigte und denen er nicht bloß der Brotvater ſondern auch der geiſtige Ernährer und Seelenführer war. An ihrer Spitze ſtand Florentius Radewin, der durch Anhören einer Predigt Gerhards in Deventer ganz für ſeine Ideen von dem contemptus saeculi und der imitatio vitae Christi gewonnen war. Nachdem er auf ein Canonicat in Utrecht verzichtet hatte und Vikar der Stiftskirche in Deventer geworden war, um ſtändig bei Gerhard ſein zu können, machte er demſelben den Vorſchlag, die Schüler der Schreibſchule zu einem gemeinſchaftlichen Leben zu vereinigen und ohne eigentliche Gelübde zum Gehorſam gegen einen Obern, lebenslänglichem Verharren in der Gemeinſchaft, Uebungen der Frömmigkeit und Erwerbung des gemeinſchaftlichen Lebensunterhalts durch Handarbeit, namentlich durch Schreiben, zu verpflichten. So entſtand die Vereinigung der Fraterherrn, in deren Nachahmung unter Gerhards

Leitung bald auch „Schweſtern“ zu einem gemeinſamen Leben ſich zuſammenfanden. Sterbend gab dann Groot ſeinen Schülern noch den Rath, ein Chorherrnſtift nach der Regel des hl. Auguſtinus zu gründen. Sein Wunſch ward erfüllt. Nachdem mehrere ſeiner Anhänger fromme Stiftungen für dieſen Zweck gemacht, legten ſechs Fraterherrn zu Windesheim den Grund zum erſten Chorherrnſtift, wie denn das Fraterhaus zu Deventer gleichſam ein Seminar für ſpätere Chorherrn wurde. Raſch breiteten ſich die beiden durch Gerhard angeregten Genoſſenſchaften aus. Im Jahre 1430, 50 Jahre nach Gerhards Abſcheiden, gehörten 37 Männer- und 8 Frauenklöſter der Windesheimer Congregation an und um das Fraterhaus von Deventer ſcharten ſich noch früher zwölf andere Häuſer. Schweſternhäuſer beſtanden in der erſten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts gegen neunzig. Die in all dieſen Stiftungen durchgeführte ſtrenge Reform blieb nicht ohne Nachwirkung auf andere Orden, namentlich die Benediktiner. Da die Bewohner ſämmtlicher Klöſter zum großen Theil ſich mit Bücherſchreiben beſchäftigten, leiſteten ſie für ihre Zeit, was gegenwärtig unſere Druckereien und literariſchen Anſtalten gewähren, nur mit dem Unterſchied, daß ihre Produktion durchweg von religiöſen Motiven ausgieng und geleitet wurde. Jedes Kloſter hatte in kurzer Zeit eine ſtattliche Bibliothek. Aber auch der Geiſt Gerhards lebte fort in dieſen Klöſtern und regte an zu ſelbſtändiger Production aſcetiſcher Literatur. Was Windesheimer und Fraterherrn geſchrieben haben, gehört zu dem Beſten auf dieſem Gebiete. Die ſchönſte Blüte dieſer Produktion iſt die „Nachfolge Chriſti“ des Thomas von Kempen. Die

beſtändige Betrachtung des Lebens und Leidens Chriſti übte und empfahl Gerhard aufs eindringlichſte. Seine Schüler ſind vollſtändig in ſeine Fußſtapfen getreten. Schon Florentius Radewin ſchrieb eine Anleitung, wie man alle Tage über Chriſti Leiden betrachten könne. Dasſelbe wird vom zweiten Prior von Windesheim, Johannes Voß, berichtet. Er ſchrieb ein Büchlein, in welchem täglich »tria devotionis fercula« über das Leben und Leiden Chriſti zur Betrachtung vorgelegt wurden, und empfahl dieſes Büchlein zur Benützung. Die tägliche Betrachtung des Lebens Chriſti wird auch gleich im Anfang der Nachfolge empfohlen. »Summum igitur studium nostrum sit in vita Jesu Christi meditari.« Aber auch ſonſt findet ſich eine frappante Aehnlichkeit zwiſchen Gerhards Ausſprüchen und Stellen der Imitatio. G. bringt in den Anmerkungen 124—166 eine Reihe von Belegſtellen hiefür. Er ſchließt daher ſein Werk: „Gerhards Leib iſt längſt im Grabe zu Staub zerfallen, aber ſein Geiſt lebt in der herrlichen „Nachfolge Chriſti“ noch heute auf Erden fort.“

Noch ſei auf eine wichtige Bemerkung (S. 71) bezüglich der „Schreibſchule“, welche Gerhard in's Leben rief, aufmerkſam gemacht. „Die kräftigen Züge der Fraterherrn bilden einen angenehmen Gegenſatz zu der flüchtigen, oft unleſerlichen Schrift ihrer Zeit. Sie fanden bei der Reform der Klöſter überall Eingang und man kann bei alten Handſchriften des fünfzehnten Jahrhunderts mit faſt mathematiſcher Gewißheit beſtimmen, welche Partieen derſelben vor der Reform und welche nach ihr geſchrieben ſind. Eine Menge Imitations-Handſchriften haben darum das Unglück gehabt, ihrer kräftigen Schrift

Digitized by Google

wegen aus dem fünfzehnten Jahrhundert zurück in das 13. und den Anfang des 14. verlegt und ſo fälſchlich als uneinnehmbare Bollwerke gegen Thomas von Kempen aufgeführt zu werden".

2. Faſt noch wichtiger als die oben beſprochene Schrift iſt die zweite oben angezeigte, inhaltlich, obwohl ſie früher erſchien, eine Fortſetzung der erſten, ſofern ſie uns, verwoben ins Leben eines der berühmteſten Mitglieder der Windesheimer Congregation, ein Guttheil ihrer ferneren Geſchichte darſtellt.

Im zweiten Band ſeiner Quellenſammlung der Braunſchweigiſch-Hannoverſchen Lande (»Scriptorum Brunivicensia illustrantium tom. III«, gewöhnlich als »SS. rer. Brun.« citirt) hat Leibniz 476—506 und 806—970 die Hauptſchrift des Johannes Buſch: »libri quatuor reformationis monasteriorum quorundam Saxoniae« publicirt (vgl. über die von ihm benützten Handſchriften S. 265 ff. unſeres Buches). Er hatte damit der hiſtoriſchen Forſchung einen wahren Schatz erſchloſſen. Die Reformberichte von Buſch „ſind die wichtigſte Quellenſchrift für die Kenntniß der kirchlichen Zuſtände Norddeutſchlands im fünfzehnten Jahrhunderte." Leibniz ſelbſt urtheilte über dieſelben: »Nec spernendum est hoc opus, cum multa contineat, quae statum ecclesiarum Germanicarum per Saxoniam maxime inferiorem, superiorem etiam et Westfaliam vergente jam saeculo XV. post concilium Basiliense egregie illustrant. Ex quo intelligi datur magnos quidem abusus invaluisse monasteriis, sed non tantam ignorantiam aut corruptionem fuisse, quanta vulgo creditur« (II, 45). Aber leider ward der

ſo gehobene Schatz lange nicht verwerthet. In einigen Werken meiſt proteſtantiſcher Auktoren ſind dürftige Auszüge und theilweiſe faſt oberflächliche Ueberſetzungen einzelner Partien aus dem Buche gegeben, um ohne Verſtändniß für Buſch's eigentliches Wirken zu beweiſen, daß ſeine Reformen bloß auf reine Aeußerlichkeiten ſich erſtreckten, daß ſie mithin keineswegs den chriſtlichen Geiſt erweckten, ſondern vielmehr das Unheil noch vermehrten. Namentlich war die Skandalgeſchichte einer von Buſch bekehrten „apoſtaſirten Kloſterfrau“ in viele Bücher als Beiſpiel aufgenommen, „wie es damals in den Klöſtern hergieng“ (S. 184 und Anm. 38). Von katholiſchen Autoren haben ſich Scharpff, der Kardinalbiſchof Nikolaus von Cuſa (Mainz 1843) und Dür, der deutſche Kardinal Nikolaus von Cuſa und die Kirche ſeiner Zeit, gelegentlich auch mit Buſch beſchäftigt. Neuerdings hat auch Woker in ſeiner Geſchichte der Norddeutſchen Franziskanermiſſionen ihm einige Aufmerkſamkeit gewidmet. Das iſt aber auch das Einzige, was von katholiſcher Seite über Buſch vorliegt. Wie unbekannt der Mann hier geblieben iſt, zeigt unter anderem, daß das Freiburger Kirchenlexikon in ſeiner erſten Auflage ihm keinen Artikel gewidmet hat. Daß ſich G. ein großes Verdienſt erworben, wenn er dieſen Mann der Vergeſſenheit entriſſen hat, möge die folgende möglichſt gedrängte Skizze des Wirkens unſeres Reformators zeigen.

Johannes Buſch war in der erſten Hälfte des Jahres 1400 in Zwolle geboren, als Enkel des Rathsherrn Alfred Gruter, bei welchem Gerhard Groot ſeinen Aufenthalt zu nehmen pflegte, wenn er nach Zwolle kam. Seinen Unterricht genoß er an der vielbeſuchten Stadt-

ſchule zu Zwolle, deren Rektor ein Freund Groots Namens Johannes Zele war. Als Johannes 17 Jahre alt war, hatte er das Penſum, das in Zwolle vorgeſteckt war, vollſtändig abſolvirt. Die Eltern wollten ihn nun zur Univerſität Erfurt ſchicken, damit er ſich daſelbſt dem Studium der Rechte widme. Er ſelbſt aber hatte ſich andere Pläne gemacht. Mit 18 Jahren trat er wider den Willen ſeiner Eltern ins Windesheimer Kloſter ein, am 6. Januar 1419 ward er eingekleidet, 1420 legte er feierliche Profeß ab. Der Geiſt, welcher in der jungen Stiftung Groots herrſchte, wird uns S. 21 ff. geſchildert, und zugleich werden wir in den Kreis ausgezeichneter Männer eingeführt, welche damals in dem Kloſter lebten. Beſonders tritt uns das edle Charakterbild des zweiten Priors von Windesheim, Johannes Voß, vor Augen. Sterbend beauftragte Voß unſern Buſch und den Bruder Hermann Xanten zur weiteren Kloſterreform, da er ihre hervorragende Befähigung und ihren erleuchteten Eifer kennen gelernt hatte. Das Generalkapitel, das nun im Jahre 1424 zur Wahl eines neuen Priors zuſammentrat, beſtätigte dieſen Auftrag und ertheilte Buſch ein diesbezügliches ſpecielles Mandat. Zunächſt aber wurde er mit zwei Prieſtern und einem Diakon nach dem Wallfahrtsort Bödingen in der Erzdiöceſe Köln geſchickt, um auf Bitten des dortigen Patrons eine neue Niederlaſſung zu gründen. Während des vierjährigen Aufenthalts in Bödingen ließ er ſich im Dom zu Köln die Prieſterweihe ertheilen. Ende 1428 wurde Buſch nach Windesheim zurückgerufen, aber ſchon am 25. Januar des folgenden Jahres zur Reform des Kloſters Ludinkerken in Oſtfriesland abgeſandt. Dort ſcheint er erkrankt zu ſein und

Digitized by Google

kehrte daher bald nach Holland zurück, um in Beverjik ein Kloſter mit einrichten zu helfen. Später ward er Beichtvater der Kloſterfrauen eines Congregationskloſters in Kempen. 1434 rief ihn auf ſeine Bitten Prior Wilhelm Vorken, der zuvor Prior auf dem Agnetenberg geweſen und als ſolcher den kurz zuvor eingetretenen Thomas von Kampen zu den höheren Weihen und 1413 zum Prieſterſtande hatte befördern laſſen, nach Windesheim zurück. Drei Jahre begleitete er hier das Amt eines Sakriſtans. Es waren zugleich Jahre der Befeſtigung und Vollendung ſeines Entwicklungsganges. Nunmehr 37 Jahre alt war er im Guten erprobt und ſo vorbereitet, andere zu reformiren. Sein Arbeitsfeld in dieſer Hinſicht war Sachſen und Weſtfalen, wohin er 1437 als Subprior des Kloſters Wittenberg geſendet wurde. Die Reform hatte hier bereits Eingang gefunden, indem das Auguſtinerkloſter Nordhorn von Windesheim aus einen Prior erhalten hatte und nun ſelbſt eine Pflanzſchule heiligen Ordenslebens für die ganze Umgegend wurde. Zunächſt erhielt Böddeke im Paderborn'ſchen von Nordhorn einen Prior und mit ihm die Reform (von dort aus wurden dann nach Buſch 20 Klöſter reformirt), ſodann mehrere Klöſter der Diöceſe Hildesheim, ſo Riechenberg und Wittenberg. Der Prior dieſes letzteren Kloſters Rembert hatte kurze Zeit, bevor Buſch ankam, vom Concil von Baſel für ſich und den Prior von Windesheim und alle ihre Nachfolger die Vollmacht ausgewirkt, alle Auguſtinerklöſter beiderlei Geſchlechts in ganz Weſtfalen und Sachſen zu viſitiren und, wenn nothwendig, zu reformiren. Der Biſchof Magnus von Hildesheim beſtätigte dieſe Bulle für ſeine Diöceſe. So

Digitized by Google

begann hier alsbald die Reform. Dieſelbe war aber, wie G. nachweist, zugleich maßgebend für die Reform des Benediktinerordens, welche von Clus und dann von Bursfeld aus, wo ebenfalls eine neue Congregation gegründet wurde, ſich über Norddeutſchland erſtreckte. Mit der weiteren Reform iſt der Name Buſch aufs innigſte verflochten. Zunächſt ward er mit der Reorganiſation des Auguſtinerſtiftes auf der Sülte bei Hildesheim beauftragt und erlangte hier, nachdem der bisherige Propſt 1440 reſignirt hatte, ſelbſt das Vorſteheramt. In dieſer Eigenſchaft reformirte er eine Reihe von Klöſtern der Diöceſe Hildesheim und, von Erzbiſchof Günther von Magdeburg berufen, auch mehrere Klöſter dieſes Erzbisthums. Eines derſelben, das Stift Neuwerk bei Halle, wählte ihn 1448 zu ſeinem Propſte. Weitere Reformen folgten und noch ausgedehnter wurde die Wirkſamkeit des neuen Propſtes, als ihn im Jahre 1451 der von Nikolaus V zur Reform Norddeutſchlands als Legat abgeſandte Nikolaus von Cuſa, nachdem er ihn in Halle perſönlich kennen gelernt hatte, zum päpſtlichen Viſitator und Delegaten ernannte. Freilich erhob ſich nun auch eine ſtarke Oppoſition gegen ſein Wirken, weßhalb er ſchließlich 1454 reſignirte und nach Windesheim zurückkehrte. Hier war er von ſeinem Prior mit Abfaſſung einer Chronik des Kloſters Windesheim beauftragt, wie ſie kurz zuvor für das Kloſter auf dem Agnetenberg Thomas von Kempen geſchrieben hatte (edirt von Rosweyde S. J. Antwerpen 1621 unter dem Titel: Chronicon canonicorum regularium ordinis sancti Augustini capituli Windesheimensis auctore Johanne Buschio etc.). 1459 ward er aber wieder zum Propſt

Digitized by Google

auf der Sülte gewählt und begann nun aufs neue ſeine reformatoriſche Thätigkeit. Im ganzen ſind in Anlage I und II unſeres Buches 18 zur Windesheimer Congregation gehörige und 43 außerhalb derſelben ſtehende Männer- und Frauenklöſter namhaft gemacht, an deren Reform Buſch betheiligt war. Hochbetagt trat er 1479 von ſeinem Amte zurück, nachdem er kurz zuvor ſein Werk »de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae« beendet hatte. Bald darauf ſtarb er im Rufe der Heiligkeit. Jahr und Tag ſeines Todes ſind bis jetzt unbekannt.

In das Lebensbild, das uns G. von ihm entworfen, hat er intereſſante Notizen über das kirchliche Leben der Städte, in welchen Buſch wirkte (Hildesheim, Magdeburg, Halle, Erfurt u. ſ. w.), ſowie eine Reihe von kurzen, aber überaus anſprechenden Biographien hervorragender Männer verwoben, mit welchen Buſch in Berührung kam. Durchs ganze Buch zieht ſich der Nachweis, daß Leibnizens oben citirter Satz über die kirchlichen Zuſtände jener Zeit vollſtändig berechtigt iſt, und daß Buſch, wo er wirkte, wenige Fälle abgerechnet, in welchen die weltliche Gewalt hinter ihm ſtand, nicht bloß eine äußere ſondern eine wahrhaft innere Reform anbahnte. Das Schlußkapitel weist gegen Ullmann nach, daß die Windesheimer Congregation und ſpeciell Thomas von Kempen und Buſch in keiner Weiſe der ſogenannten „Reformation" den Weg bereiteten, vielmehr von echt kirchlichem Geiſt durchdrungen waren.

Außer den beiden ſchon citirten Werken, welche Buſch ſelbſt verfaßt, hat G. eine Reihe anderer, die er im Anhang aufführt, und manches handſchriftliche Material verwerthet.

Zur „Imitatiofrage“ iſt auch im vorliegenden Werk ein Beitrag geliefert, indem S. 43, 44, 271 auf den ſprachlichen Charakter der Schriften von Buſch und namentlich von Prior Vornken hingewieſen iſt, welcher ganz mit der Sprache der Imitatio übereinſtimmt. Das Zeugniß, welches Buſch ſelbſt für die Abfaſſung durch Thomas gegeben, iſt S. 170 nur vorübergehend berührt.

G. hat in einer Reihe von Abhandlungen (Hiſtoriſches Jahrbuch I. 393, Katholik 1881, S. 48, Hiſtor. polit. Blätter 1881, Bd. 87 S. 763, Hiſtoriſches Jahrbuch III. 49—66) weitere auf die Reform des 15. Jahrhunderts bezügliche Fragen behandelt. Wir ſchließen uns dem Wunſche an, der von anderer Seite ausgeſprochen wurde, ſeine Studien mögen ſchließlich ſich zu einer „Geſchichte der kirchlichen Reform in Deutſchland im 14. und 15. Jahrhundert“ erweitern.

Repetent Dr. Schmid.

5.

1. **Das katholiſche deutſche Kirchenlied** in ſeinen Singweiſen von den früheſten Zeiten bis gegen Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts. Begonnen von K. S. Meiſter. II. Band. Auf Grund älterer Handſchriften und gedruckter Quellen bearbeitet von **Wilhelm Bäumker**. Freiburg bei Herder 1883. VIII und 411 S. Preis 8 M.
2. 120 **Begräbnißgeſänge**, Pſalmen, Lieder und Motetten für 3—8 Stimmen, herausgegeben von **Emil Nikel**. Breslau, Verlag von F. Görlich 1883. Preis 2 M.

1. Im J. 1862 erſchien aus Meiſters Feder der I. Band des uns vorliegenden Werkes, welches das ka-

Digitized by Google

tholiſche deutſche Kirchenlied nach ſeiner muſikaliſchen Seite, nach ſeiner Singweiſe, behandelt und ſich in nächſte Beziehung ſtellt zu Kehrein „katholiſche Kirchenlieder, Hymnen und Pſalmen, aus den älteſten deutſchen gedruckten Geſang- und Gebetbüchern zuſammengeſtellt“. Ueber Ziel und Anlage des Werkes ſagt Meiſter in der Vorrede zum I. Buch „Zunächſt ſoll eine möglichſt vollſtändige Sammlung derjenigen Melodien gegeben werden, welche in den katholiſchen Geſangbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts Aufnahme gefunden haben, ſo daß das Buch als wirkliche Fundgrube den ganzen älteren Tonſatz des katholiſchen deutſchen Kirchenliedes umfaſſe, wenigſtens dem Kern nach. Genaue Angaben der Quellen und wichtigſten Lesarten bilden ſodann die nächſten geſchichtlichen Momente, von denen aus auf Grund früherer Unterſuchungen und laufenden Quellenſtudiums, unter Beachtung der einſchlagenden proteſtantiſchen Literatur weitere Ermittlungen eintreten konnten.“ Meiſter konnte ſein ſo verdienſtvolles Unternehmen nicht zu Ende führen. Nach ſeinem Tode übernahm W. B. die Vollendung des Werkes durch Herausgabe des II. Bandes. Wir haben hier ein von Meiſters Nachlaß unabhängiges jenen ergänzendes und berichtigendes, an der Hand eines bedeutend größeren Quellenmaterials und mit Berückſichtigung der neueren Leiſtungen in der hymnologiſchen Literatur verfaßtes Buch vor uns, das von großem Fleiß des Verfaſſers zeugt und alle Beachtung verdient. Es zerfällt in einen allgemeinen und in einen beſonderen Theil. Der erſte, allgemeine, Theil beſpricht zunächſt die Auswahl, Herkunft und Charakteriſtik der aufgenommenen Melodien. Für die Auswahl aus dem ungemein

Digitized by Google

reichen Schatz des alten Kirchenliedes war beſtimmend: der kirchliche Charakter, der innere Werth und das hiſtoriſche Intereſſe. Als Reſultat der Forſchung über die Herkunft der einzelnen Melodien ergab ſich, daß dieſelben ihren Urſprung haben im gregorianiſchen Choralgeſang, im geiſtlichen und weltlichen Volksgeſang, im Pſalmengeſang der Franzoſen, in den Geſängen der böhmiſchen Brüder, im proteſtantiſchen Kirchengeſang und endlich in den Compoſitionen einzelner Autoren. Ferner iſt ein Abſchnitt der Stellung der deutſchen Kirchenlieds zur Liturgie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts gewidmet. Es wird hervorgehoben, daß der gregorianiſche Choral während des Mittelalters auch in Deutſchland der eigentliche liturgiſche Geſang in der Kirche war, daß aber vielfach auch deutſche Lieder bei außerliturgiſchen und liturgiſchen Veranlaſſungen ſich eindrängten: an den höchſten Feſttagen bei dramatiſchen Aufführungen in der Kirche, in Verbindung mit Sequenzen, vor und nach der Predigt, beim „Leſeamt“ (ſtille Meſſe), bei Proceſſionen und Bittfahrten. Intereſſant iſt die Beſchreibung, welche der Prior J. Buſch auf der Sülte bei Hildesheim über die Bittfahrt gibt, die alljährlich im Kloſter Neuwerk bei Halle gehalten wurde. In Kienemunds Geſchichte des katholiſchen Kirchengeſangs fanden wir nemlich folgende Stelle: . . . daſelbſt pflegt der Propſt mit dem Convente und den Brüdern feierliche Kirchfahrten und Bittgänge anzuſtellen. Am Palmſonntag geht er mit ſeinem Convente außerhalb des Kirchhofs ins Feld zwiſchen der Stadt und dem Kloſter. Dann kommt ihm das Volk aus drei Pfarrkirchen, Männer und Weiber, entgegen und er darf ihnen nur an dieſem Ort die Palmen weihen

Digitized by Google

und die Kirchfahrt halten. Der Erzbiſchof von Magdeburg wohnte einmal zu meiner Zeit dieſer Kirchfahrt mit bei, und ich, der damals Propſt daſelbſt war, geißelte den kreuztragenden Pfarrer und hielt das Amt. Ferner am Himmelfahrtsfeſt . . . die Brüder und Geiſtlichen ſingen: Salve festa dies, victimae paschali und Ähnliches, worauf das Volk immer nach jeder einzelnen Strophe durch Abſingung paſſender Geſänge und deutſcher Lieder antwortet. Dann erhebt ſich der Propſt und folgt der Proceſſion und hinter ihm alles Volk bis in die Kirche. Dort ſetzt ſich der Propſt beim Taufſtein nieder und ſtimmt das Lied an: Sedit Angelus, worauf die Anweſenden ihre deutſchen Lieder fortſetzen. Derſelbe Prior berichtet uns auch, daß ſolche deutſche Kirchenlieder bei weltlichen Veranlaſſungen geſungen wurden. Von Markgraf Friedrich II. von Brandenburg zur Feier des Oſterfeſtes nach Giebichenſtein bei Halle eingeladen, habe er und die andern Gäſte vor dem Mittagsmahl im ganzen Hofe mit lauter Stimme das deutſche Oſterlied geſungen: „Chriſtus iſt uf erſtanden“. Die Reformation erhob das deutſche Kirchenlied zum liturgiſchen Volksgeſang und auch auf katholiſcher Seite ſah man ſich veranlaßt, dem deutſchen Geſang da und dort eine bevorzugtere Stellung zu geben. Des Weiteren erhalten wir in unſerem Buch einen ſehr reichen und ſehr ſchätzenswerthen Nachtrag zu der im I. Band angegebenen Literatur, intereſſante Notizen über einzelne Geſangbücher u. ſ. w. Während der 2., beſondere, Theil des I. Bandes Melodieen zu Liedern der verſchiedenen Kreiſe des Kirchenjahrs umfaßt, enthält dieſer Theil des II. Bandes Marienlieder, Lieder von den hl. Engeln, von

Digitized by Google

Heiligen, Wallfahrts- und Predigt-Lieder, Morgen-, Abend- und Tiſchlieder, Bußgeſänge, Bitt-, Dank- und Loblieder, Sterbelieder, Pſalmen, Litaneien und Rufe. In einem Anhang haben wir 28 mehrſtimmige Lieder. Zu einzelnen Numern können wir aus der uns zu Gebot ſtehenden diesbezüglichen Literatur folgende Bemerkungen reſp. Ergänzungen bieten. Nr. 1: Das Salve Regina wird auch einem gewiſſen Adhemar, Biſchof von Podium, zugeſchrieben, daher Antiphona de Podio genannt(Binterim, Denkwürdigkeiten IV. S. 407). Nr. 7: als Verfaſſer des Ave maris stella wird auch Venantius Fortunatus genannt. Im erſten Band ſeines Thesaurus hymnologicus ſetzt Daniel dieſen Hymnus ins 6. bis 9. Jahrhundert, im IV. Band aber p. 136 nimmt er das 10. Jahrhundert an und bezeichnet Hermannus Contraktus in ſeinem Alma redemptoris abhängig von unſerem Hymnus. Im Cantarium St. Galli finden wir am Schluß jeder Strophe den Refrain: »Te deprecamur, audi nos et filio commenda nos, o virgo Maria!« Nr. 19: „Alle Tage ſing' und ſage". Hartig in ſeinen „Melodieen und Chorälen zum Gſgb. der Diöceſe Limburg" führt eine weitere Melodie an mit Angabe eines Pet. Maſſenus als Verfaſſer. Ueber letzteren ſchreibt Gerber in ſeinem hiſtor.-biograph. Lexikon: Petrus Maſſenus, Kaiſer Karl's V Kapellmeiſter zu Brüſſel, geb. zu Gent, blühte um die Mitte des 16. Jahrhunderts und gab heraus: Declarationes orationis dominicae et salutationis angelicae Brüſſel 1559. Auch Fink erwähnt ihn unter den guten Componiſten ſeiner Zeit. Zu Nr. 181 „Vater unſer" gibt das Geſangbuch der Diöceſe Rottenburg eine ähnliche Melodie und citirt als Quelle

Digitized by Google

Ulenbergs Pſalter 1644. Nr. 330, II: ob hier wohl die Melodie genau wiedergegeben iſt? Das Rottenburger Geſangbuch citirt bei dieſem Lied ebenfalls Braun's Echo hymn. coel. 1675, gibt aber eine etwas andere Melodie, die jedoch nach Zeller („das Geſangbuch der Diöceſe Rottenburg") mit der Melodie in den Geſangbüchern von St. Gallen und Trier übereinſtimmt; das letztere citirt das Bamberger Geſangbuch von 1707 und die Cantic. Spirit.

Neben dem nächſten, kunſt- und kirchenhiſtoriſchen Zweck verfolgt das Werk auch einen praktiſchen Zweck: Die Ermöglichung einer Rückkehr zu den alten kernigen Liedern des 16. und 17. Jahrhunderts, die Herſtellung einer Einheit im deutſchen Kirchengeſang etwa (nach B.'s Vorſchlag) durch ein allgemeines deutſches Geſangbuch mit einem Proprium für die einzelne Diöceſe. Die Cultſprache unſerer Kirche iſt die lateiniſche Sprache. Beim nicht liturgiſchen Gottesdienſt aber, bei verſchiedenen Volksandachten, wie ſie ſich an das Kirchenjahr anlehnen, tritt uns die hohe Bedeutung des deutſchen Kirchenliedes klar ins Auge; was wären alle dieſe Andachten ohne den kirchlichen Volksgeſang? Nun iſt es aber Thatſache, daß die Lieder der guten alten glaubensfeſten und glaubensfreudigen Zeit den Charakter ihrer Zeit nicht verleugnen ſowohl in Bezug auf Text, als auf Melodie, daß ſie in unübertrefflicher Schönheit und Erhabenheit vor uns ſtehen, gleichſam mahnend, ſie dem deutſchen Volke wieder zurückzugeben, damit es ſich daran erwärme und erfriſche; und das deutſche Volk nimmt „das ehrwürdige Erblied deutſcher Nation", wie es Tilike in ſeinem „Magnificat" nennt, mit freudigem Dank in Em-

Digitized by Google

pfang. Es iſt in dieſer Hinſicht in neueſter Zeit bereits vieles geſchehen. Der erfreuliche Aufſchwung, den die Musica sacra in der Herausgabe der neueſten Erzeugniſſe auf dem Gebiete der Geſangbuchsliteratur genommen, hat ſeinen Grund in der Anknüpfung an das Alte mit Berückſichtigung und Verwerthung des Neuen. Wie jede Neugeſtaltung ihren Boden im Alten hat, ſo ſchließt ſich auch die Kunſt nach Inhalt und Form vergangenen Perioden an. Eine ſolche Fundgrube für das katholiſche deutſche Kirchenlied bietet uns das beſprochene Werk von M. und B. in reichlichem Maß.

2. Nikel's Büchlein verfolgt einen ausſchließlich praktiſchen Zweck: durch Herausgabe von kirchlich ernſten, würdigen, nach Text und Melodie aller Trivialität und ſüßlicher Sentimentalität entbehrenden Begräbnißliedern eine ſchon vielfach beklagte Lücke in der kirchenmuſikaliſchen Literatur auszufüllen. Bei der reichen Auswahl und der Gediegenheit der Geſänge, welche N. uns hier bietet, durfte der Verfaſſer nicht umſonſt auf allſeitige gute Aufnahme ſeines Büchleins hoffen. Da auch die äußere Form eine handliche und der Preis gewiß ein ſehr beſcheidener zu nennen iſt, dürfte mancher Kirchenchor, dem eine Aenderung oder Abwechslung in ſeinen Trauerliedern noththut, ſich zur Anſchaffung des Werkchens entſchließen. Im Vorwort ſind Beſtimmungen der Sacr. Rit. Congr. über den Geſang bei feierlichen Exſequien aufgeführt, freilich für viele, um ſie nicht zu beachten. Der erſte Theil enthält den Ordo exsequiarum nach dem Rit. Rom. Von den 3 angeführten Compoſitionen des Miserere wird die 2te weil einfachſte für Prozeſſionen die empfehlenswertheſte ſein, während die beiden anderen für andere

Gelegenheiten alle Beachtung verdienen. Das Requiem iſt aus den officiellen Choralbüchern genommen. Aber warum den Choral nicht in ſeinem eigenen Gewand auftreten laſſen, warum ſtatt der Choralnoten Menſuralnoten: ganze, halbe und viertel? Woher doch immer (ſoweit uns bekannt auch in den Mohr'ſchen Sammlungen) dieſe Scheu vor den Choralnoten? Für Sänger, welche mit dem modernen Notenſyſtem vertraut ſind, dürften die Choralnoten wohl geringe Schwierigkeiten bieten; der Choral aber mit ſeinem eigenen Notenſyſtem, mit ſeinen Notengruppen gewinnt an Ueberſichtlichkeit und der Vortrag bei einiger Uebung an freier, fließender Bewegung und Sicherheit. Sehr zu loben und den Herausgebern ähnlicher Werke zu empfehlen iſt die Beiſetzung der nach den einzelnen Geſängen vorkommenden Reſponſorien. Im 2ten Theil finden wir eine reiche Auswahl von leichten und ſchwierigeren Compoſitionen, unter denen die von N. durch edle Einfachheit und Friſche ſich auszeichnen. Mehrere Geſänge, wie einige Marienlieder, das Benedictus, Ecce quomodo moritur, Jeſus dir leb' ich u. ſ. w., laſſen ſich auch bei andern kirchlichen Anläſſen verwenden. Die von Haßler (zu dem Liebeslied: „Mein Gmüt iſt mir verwirret") komponirte Melodie iſt zweimal verwerthet: für Männer- und gemiſchten Chor mit je verſchiedenem Text. Als weniger gelungene Texte bezeichnen wir Nr. 77 und 89: „Wenn kleine Himmelserben in ihrer Unſchuld ſterben, ſo büßt man ſie nicht ein" u. ſ. w. Ueberhaupt hätten wir die Unterabtheilung II, c. leicht vermißt. Recht gut machen ſich bei Trauerfeierlichkeiten die Choräle; auch mit Begleitung von Blechinſtrumenten ſind ſie von großer Wirkung. Wir ſchließen mit dem Wunſch, daß

Digitized by Google

dem beſprochenen Werke N.'s die verdiente Verbreitung zu Theil werden möge.

Mesmer, Repetent.

6.

Paſtoraltheologie. Durch Dr. **Joſeph Amberger,** Domkapitular zu Regensburg. Erſter Band. Vierte und abermals verbeſſerte Auflage. Mit oberhirtlicher Gutheißung. 1883. Regensburg, New-York und Cincinnati. Papier, Druck und Verlag von Friedrich Puſtet. 678 S. 8. Pr. M. 5. 40.

Ambergers großes Paſtoralwerk in vierter Auflage![1]) Solches Glück kann allerdings innerhalb der katholiſchen theologiſchen Literatur nur den Paſtoralwerken zu theil werden, und zwar ſolchen, welche ihren Kreis möglichſt weit ziehen und einen möglichſt vollſtändigen Unterricht über Alles geben, was zum prieſterlichen Leben und Wirken gehört, welche daher ſozuſagen eine Encyklopädie der geſammten praktiſchen Theologie darſtellen und — wiſſenſchaftliche Studien dem praktiſchen Seelſorger möglichſt entbehrlich machen.

Immerhin hat ein Schriftſteller, der in verhältnißmäßig kurzer Zeit einen ſolchen literariſchen Erfolg zu verzeichnen hat, eigentlich nicht mehr nöthig, empfohlen zu werden, und kann es ablehnen, recenſirt zu werden; die beſte Kritik iſt die, welche er ſelbſt an ſeinem Werke in wiederholter Reviſion vollzieht. Wir können hier

1) Beſprechungen der erſten Auflage ſ. Qu.Schr. 1850 S. 590 ff.; 1852 S. 339 ff.

Digitized by Google

dem greiſen Verfaſſer nur dazu Glück wünſchen, daß er den Fleiß, den Schwung und die Begeiſterung ſeiner jungen Jahre dem Werke auch jetzt noch erhalten und zugewendet hat. Wir anerkennen in dieſer Sache gern das Zeugniß, das im Erfolge liegt; und wäre es auch, daß das Werk auf eine jüngere Generation nicht mehr ſo zündend und gewinnend wirkte, oder daß es neben den unterdeſſen verbreiteten neueren Paſtoralwerken von mannigfachen Verdienſten langſamer ſich einbürgerte, ſo wäre dies noch kein Beweis gegen ſeinen inneren Werth, ſondern nur das Zeichen einer Aenderung der Geſchmacksrichtung im Klerus, der für ſeine Ideale nach neuen Incarnationen verlangt.

Viel eher, als eine Recenſion oder auch nur eine eingehende Inhaltsangabe des neu vorliegenden erſten Bandes, legt ſich vor einem ſolchen Buche eine Reflexion darüber nahe, worin denn das unterſcheidende Merkmal und der beſondere Reiz des Werkes gelegen ſei und wodurch ſich ſeine wohlwollende und begeiſterte Aufnahme im deutſchen Klerus erklären laſſe. Denn, man darf es wohl ſagen, Ambergers Paſtoraltheologie unterſcheidet ſich in mehreren Punkten erheblich von den Werken des neueſten Marktes oder der neueſten Mode; ſie iſt weder ein handliches Compendium, noch ein wohlfeiles Nachſchlagebuch, noch eine bequeme Materialienſammlung; ſie macht es auch dem Leſer nicht immer leicht, in den Sinn und den logiſchen Zuſammenhang der mitgetheilten Lehren einzudringen; ja es iſt manchmal ziemlich ſchwer, der Phantaſie des Verfaſſers zu folgen, welche logiſche Schranken wie im Fluge überwindet.

Was aber den beſonderen Werth oder Reiz des

Digitized by Google

Werkes ausmacht und ſeinen Erfolg erklärt, das liegt u. E. in drei Dingen. Das erſte iſt die hohe und ideale Auffaſſung des Autors von ſeiner Aufgabe und vom Beruf und Wirken des Seelſorgers. Wie ihm die Seelſorge das Höchſte iſt, was es auf Erden von menſchlichen Berufsarbeiten gibt, ſo iſt ihm auch die Wiſſenſchaft von der Seelſorge, alſo die Paſtoral, die höchſte, die Königin aller Wiſſenſchaften, welcher alle anderen Disciplinen nur die Schleppe nachzutragen haben. Ref. möchte faſt ſagen, der Haupteffekt ruhe hier auf dem, was des Guten zu viel gethan wird. Die gewaltſame Anſtrengung, womit ſich die Paſtoral ſeit 100 Jahren ihren Rang als eigene Disciplin im theologiſchen Lehrcurs hat erſtreiten müſſen, hat ihr in den Augen ihrer Jünger einen beſonderen Glorienſchein verſchafft und ſo erſcheint ſie jetzt als eine Univerſalwiſſenſchaft, die nun, mit wenigen Ausnahmen, alle andern Disciplinen ausbeutet, ihnen den Fünftelsſaft entnimmt, und das was übrig bleibt, das wiſſenſchaftliche Gerüſte, nur als dürre unbrauchbar gewordene Schalen behandelt, um die ſich nur unverbeſſerliche Theoretiker noch bemühen mögen. — Doch liegt es uns hier ferne, den wiſſenſchaftlichen Charakter der Paſtoral zu unterſuchen und ihr Gebiet gegen die übrigen Disciplinen, z. B. Kirchenrecht, Caſuiſtik, Liturgik, kirchliche Kunſt, abzugrenzen; es mögen ja verſchiedene Wege zum rechten Ziele führen; Methoden, Studienordnungen und dgl. haben keinen Anſpruch auf unverbrüchliche Dauer. So viel iſt jedenfalls ſicher, daß Ambergers Auffaſſung und Methode geeignet iſt, ſein Publikum für die hohen Ziele der Seelſorge zu begeiſtern, und daß er es verſteht, die Lehren, Geſetze und Einrichtungen der Kirche in ihrer

Digitized by Google

Anwendung auf das ſeelſorgerliche Wirken von einem erhabenen Standpunkte aus zu interpretiren.

In Amberger lebt noch ein edles Stück von Biſchof Sailers Geiſt. Darin erblicken wir das zweite der Momente, welche den beſonderen Werth ſeiner Arbeit ausmachen; Sailers Geiſt, der ſich vielfach in der Form und Sprache Ambergers abſpiegelt, aber befreit von den Schranken, denen Sailer als Sohn ſeiner Zeit unterworfen geweſen; eine eigenartige Myſtik, eine faſt ſchwärmeriſche Intuition, die ſich um formale Begriffe und dialektiſche Begründungen wenig Kummer macht, aber um ſo inniger an dem tiefen geheimnißvollen Gehalte der Offenbarung ſich erbaut; die ſich gleichſam eine eigene Logik erfindet, beſondere Gedankengänge des Enthuſiasmus. Nur daß bei Amberger weniger als bei Sailer der ſubjektive Geiſt, das Schöpfen aus der eigenen Gedankenwelt, dagegen mehr die Vertiefung in die objektiven Zeugniſſe der kirchlichen Litteratur, Geſetzgebung und Lebensoffenbarung zum Durchſchlag kommt. An Sailer erinnert die pathetiſche, wortreiche und ſalbungsvolle Ausdrucksweiſe, ganz beſonders aber auch die vollendete Kenntniß und Verwerthung des erſten und oberſten aller Paſtoralwerke, der heil. Schrift.

Außer der heil. Schrift erſtrecken ſich aber die Mittheilungen und Anwendungen Ambergers auf ein unerſchöpfliches Gebiet der theologiſchen, namentlich der patriſtiſchen Litteratur, die ihm wie wenigen Jetztlebenden zu Gebote ſteht. Darin liegt das dritte der Momente, von denen wir geredet. Es werden wunderbar ſchöne Blüthen aus einer vergangenen Zeit gleichſam wieder zum Leben erweckt und manchem angehenden Seelſorger

Digitized by Google

vielleicht der erſte volle Einblick verſtattet in den Geiſt der alten aſketiſchen und religiöſen Litteratur und ihrer bedeutenderen neueren Interpreten.

So bleibt Ambergers Paſtoral für alle Zeiten eine werthvolle, belehrende und begeiſternde Lektüre und eine Fundgrube erhabener Ideen für den Seelſorger. Sie behauptet daher neben allen neueren Werken ihren vollberechtigten Platz, und wir zweifeln nicht daran, daß auch die neue Auflage, der wir einen raſchen Fortgang wünſchen, noch einmal ihren Weg in Ehren machen werde.

Linſenmann.

7.

Das Fegfeuer. Im Anſchluß an die Scholaſtik, mit Bezugnahme auf Myſtik und Aſcetik dargeſtellt von **Lic. Joſeph Bautz**, Privatdocent an der Academie zu Münſter. Mit Genehmigung des biſchöflichen Ordinariates zu Mainz. Kirchheim. 1883. XVI u. 250 S.

Der Verf. obiger Schrift hat die ſpeculative Behandlung der letzten Dinge nach dem Vorbilde der älteren und neueren Scholaſtik zum Lieblingsgegenſtand ſeiner dogmatiſchen Studien gemacht. Er hat der Reihe nach den Auferſtehungsleib, den Himmel, die Hölle in Monographien behandelt. Das Fegfeuer ſchließt ſich in würdiger Weiſe an. Dieſe Schrift zeigt dieſelben Vorzüge und dieſelben Schattenſeiten wie die früheren. Sie iſt gewandt und friſch geſchrieben und bietet ein nahezu erſchöpfendes Material über die behandelte Lehre, ſie verliert ſich aber andererſeits wieder ins kleinſte Detail über Dinge, welche die h. Schrift mit keiner Silbe be-

Digitized by Google

rührt und die der menſchlichen Erkenntniß unzugänglich ſind. Es kann nur zur Befriedigung unberechtigter Neugierde dienen, wenn die geiſtige Verfaſſung der armen Seelen, der Umfang ihrer natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß, ihre Hoffnung und Gnade, ihr Verkehr mit den Engeln und Menſchen bis ins Einzelne hinein erörtert werden. Die Speculation hat gewiß die Aufgabe, die allgemeinen Fragen zu unterſuchen und aus den Principien der Glaubenslehre irgendwie zu löſen, aber wo die Offenbarung oas Meiſte wohl abſichtlich im Dunkel gelaſſen hat, kann die Wiſſenſchaft nicht berufen ſein, den Schleier ganz zu heben. Ich zweifle nicht daran, daß gerade dieſe Ausführungen für viele Leſer von Intereſſe ſein werden, und anerkenne auch gern, daß ſie durch die praktiſchen Rathſchläge, welche daran geknüpft werden, an Werth gewinnen, aber für die Glaubenswiſſenſchaft hätte eine weiſe Beſchränkung ſicherlich mehr genützt als geſchadet.

Die Schrift zerfällt in drei Abſchnitte: das Daſein des Fegfeuers, der Zuſtand der leidenden Seelen, die Suffragien für die Abgeſtorbenen. Im erſten Abſchnitt beſpricht der Verf. eigenthümlicherweiſe zuerſt die Gegner des Fegfeuers und reiht daran die Begründung desſelben durch die Vernunft und die theologiſche Speculation. In Betreff der Lehre der h. Schrift findet er im A. T. außer der klaſſiſchen Stelle 2 Macc. 12 wenigſtens Tob. 4, 18 bemerkenswerth. Man kann aber gewiß mit Oswald ſagen, daß dieſer Text nicht beweiſt. Die Verbindung mit Sir. 7, 37 verſtärkt die Beweiskraft nicht. Im N. T. hätten Mt. 5, 25 f. 22. Lc. 16, 9 mit einer kurzen Bemerkung übergangen werden kön-

nen, denn ſie beweiſen exegetiſch nichts, wenn ſie auch mit andern früher vielfach angeführt wurden. Mit Mt. 12, 32 verhält es ſich allerdings etwas anders, aber nicht nur iſt dieſe Erklärung nicht wahrſcheinlich, ſondern auch die Folgerung iſt bedenklich. Denn warum ſollen in jenem Leben nur läßliche Sünden nachgelaſſen werden, wenn die Größe der himmelſchreienden Sünde gerade dadurch illuſtrirt wird, daß ſie weder in dieſem noch in jenem Leben nachgelaſſen wird? Die einzige Stelle des N. T. bleibt 1 Kor. 3, 11 ff., welche zwar gleichfalls große Schwierigkeiten enthält, aber doch mit großer Wahrſcheinlichkeit vom Fegfeuer zu interpretiren iſt. Willkürlich iſt es aber, das ὡς V. 15 qualitativ nach Art des Kaph veritatis zu erklären, denn das vorausgehende οὕτως deutet die Vergleichung extra an. Nimmt aber der Verf. von den erſtgenannten Stellen in ſeiner Beweisführung ſelbſt Abſtand, ſo behauptet er doch viel, wenn er ſagt: „Die h. Schrift allein gibt uns über das Daſein des Fegfeuers hinlängliche Gewißheit, auch wenn wir von den ſog. deuterokanoniſchen Büchern und von der mündlichen Ueberlieferung vollſtändig abſehen“ (S. 52). Man kann dieſem Beweis eine „große Wahrſcheinlichkeit“ (Oswald) beilegen, aber weiter nicht. Erſt in Verbindung mit 2 Macc. 12 und der faſt einſtimmigen und überwältigenden Tradition in Lehre und Cultus wird die Lehre vom Fegfeuer zur Gewißheit, aber auch zur vollen Gewißheit. Vgl. auch Lehre der Ap. c. 1.

Das Feuer des Fegfeuers iſt ein „materielles“ (S. 137) wie das Feuer der Hölle, in deren Nähe ſich das Fegfeuer im Innern der Erde befindet (S. 185). In Folge davon kann zwar der Teufel die armen Seelen

Digitized by Google

nicht direct quälen, aber „werden die Seelen nicht mit Entſetzen den Satan ſchauen in ſeiner Häßlichkeit und Bosheit?“ „Werden ſie nicht mit noch größerem Grauen die wilden Ausbrüche ſeiner Bosheit und ſeines Haſſes hören müſſen?“ (S. 151.) In ähnlicher hyperboliſcher Weiſe werden die poenae damni et sensus beſchrieben. Bin ich auch weit entfernt, dem Ernſt in der Darſtellung der letzten Dinge das ſtrenge Wort zu verwehren, ſo muß man ſich doch fragen, ob eine ſolche Strenge gegen Seelen, die ſich im Stande der Gnade befinden, mit der göttlichen Gerechtigkeit und Billigkeit zu vereinigen ſei. Der Verf. macht ſich bezüglich eines einzelnen Punktes ſelbſt dieſen Einwand (S. 182). Er hätte ſich auch ſonſt an die von ihm citirte Mahnung des hl. Franz von Sales erinneren dürfen. Dieſer Heilige tadelt es, daß die Prediger gewöhnlich nur die Peinen des Fegfeuers, nicht aber das Glück und den Frieden beſchreiben, den die Seelen daſelbſt genießen. (S. 171).

Ich kann daher nur mein Urtheil wiederholen. Der Verf. verfügt über ſchöne Kenntniſſe in der Patriſtik und Scholaſtik und weiß dieſelben mit Geſchick zu verwerthen, aber es gibt noch wichtigere Aufgaben der Dogmatik als die weitläufige Darſtellung derartiger Subtilitäten. Die Scholaſtik verdient gewiß eine erhöhte Berückſichtigung, aber dieſelbe muß doch mehr auf das Ganze als auf das nicht immer probehaltige Detail gehen.

Schanz.

Digitized by Google

8.

Angelologie, das iſt die Lehre von den guten und böſen Engeln im Sinne der katholiſchen Kirche dargeſtellt von Dr. **Joh. H. Oswald**, Profeſſor am Lyceum zu Braunsberg. Mit Erlaubniß des hochwürdigſten Biſchofs von Ermland. Paderborn. Schöningh. 1883. 220 S.

Es iſt wenig, was Vernunft und Offenbarung uns über jene geiſtige Welt lehren, welche im Guten und Böſen einen ſo mächtigen Einfluß auf den Menſchen, ja auf das ganze Menſchengeſchlecht ausübt. Die Vernunft iſt aus ſich nicht im Stande, einen ſtringenten Beweis für die Exiſtenz der Engel zu führen, ſo hoch man auch im Uebrigen ihre Congruenzgründe taxiren mag. Die Offenbarung lehrt zwar wohl das Daſein und die Beſtimmung der Engel, ſagt uns aber nichts über die Schöpfung, die urſprüngliche Ausſtattung, die Freiheitsprobe, die Stellung und den Verkehr untereinander und Aehnliches. Was wir hierüber wiſſen, müſſen wir aus gelegentlichen Aeußerungen der h. Schrift folgern und kommt häufig über die Wahrſcheinlichkeit nicht hinaus. Auch das kirchliche Lehramt hat wenig über die Engel dogmatiſch entſchieden. Soll vielleicht hierin eine Andeutung enthalten ſein, daß auch die kirchliche Wiſſenſchaft dieſen Gegenſtand mit einer gewiſſen Zurückhaltung behandeln ſoll? Man könnte zu dieſer Meinung um ſo mehr geneigt ſein, wenn man bedenkt, daß die h. Schriften religiöſe Zwecke verfolgen und ſelbſt Gegenſtände berühren, welche in weit entfernterer Beziehung zum religiöſen ſittlichen Leben ſtehen. Andererſeits aber könnte man auch die Gefahr des Polytheismus geltend machen, welche für das A. T. nicht zu unterſchätzen iſt. Von

Digitized by Google

ſolchen Erwägungen bin ich ausgegangen, als ich im vorigen Jahrgang dieſer Zeitſchrift (S. 81) dem Urtheil eines franzöſiſchen Kritikers beiſtimmte, welcher die übergroße Ausdehnung der Engellehre in einem Handbuch der Theologie tadelte. Der Verfaſſer obiger Angelologie bemerkt mit Recht, daß ich ſein Buch ſchon aus äußeren Gründen nicht in das Verdict verhängen konnte und pflichtet meinen Motiven zum Theil bei. Zwiſchen Zuviel und Zuwenig gibt es noch eine Mitte und manche weitere Ausführung läßt ſich oft mit mehr Genuß leſen als eine unmethodiſche kurze. Nur iſt in unſerem Gebiete zu verlangen, daß ſie ſich innerhalb der von der h. Schrift gezogenen Grenzen halte und nicht die Neugierde mit Dingen zu befriedigen ſuche, welche dem Glauben nichts nützen, der Wiſſenſchaft aber ſchaden. Möhler ſagt einmal, es ſei der Wiſſenſchaft immer ſchwer geworden, ihre Unwiſſenheit einzugeſtehen. Dies gilt auch für unſern Gegenſtand, den man ſo behandeln wollte, als ob man die ganze himmliſche Hierarchie vor Augen gehabt und ſich bei den Engeln ſelbſt Raths erholt habe.

Wer des Verf. verdienſtliche weit verbreitete Monographien kennt, wird gewiß nicht daran denken, denſelben auf ſolchen Wegen zu ſuchen. Er iſt viel zu „nüchtern hausbacken“ (S. 68), als daß er ſich in ſolche abſtruſe Gebiete verlieren könnte. Hätte ich auch hier und da eine kürzere und präciſere Darſtellung gewünſcht, ſo bekenne ich doch gern, daß ich wie in allen Schriften des Verfaſſers den tüchtigen Exegeten, gewandten Dogmatiker und beſonnenen Denker gefunden habe, welcher ſich noch immer in Ehren zeigen kann, wenn auch zahlreiche jüngere Kräfte das dogmatiſche Gebiet zu bebauen begonnen

Digitized by Google

haben. Die ſchmucklos und ruhig dahinfließende Sprache führt den Leſer auf leichte Weiſe auch in ſchwierige Fragen ein. Der hohe Flug der Speculation und der oft blendende wiſſenſchaftliche Apparat fehlen, aber der Inhalt iſt verſtändlich und klar. Er nimmt auch Rückſicht auf das praktiſche und ſeelſorgerliche Bedürfniß ſeiner Leſer, das in der Frage von den Schutzengeln und den Dämonen ſammt dem Teufel von nicht geringer Bedeutung iſt. In dieſen beiden Hauptfragen, welche zum Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen führen, ſcheint mir auch der Hauptwerth der Schrift zu liegen. Die Lehre vom Teufel hat bibliſch und ſpeculativ mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen und iſt ſeit dem gnoſtiſch-manichäiſchen Dualismus bis zu den Hexenprozeſſen den Verirrungen in hohem Grade ausgeſetzt geweſen. Die Aufklärung hat ſie im Gegenſatz zu dieſem Aberglauben kurzweg aus der Dogmatik verbannt, aber den Teufel dadurch nicht abſchaffen können. Im ſpiritiſtiſchen Spuk der Neuzeit iſt aber jedenfalls ein Einfluß dieſes Nachtgebietes anzunehmen, wenn auch vieles auf die Rechnung der Charlatanerie und des Naturlebens zu ſetzen iſt. In der bibliſchen Engel- und Teufelslehre hat der Verfaſſer mit Recht den Vorwurf zurückgewieſen, daß dieſelbe erſt ſeit dem Exil in Folge des zoroaſtriſch-perſiſchen Einfluſſes in das A.T. eingedrungen ſei. Vielleicht hätte es ſich empfohlen, den verſchiedenen Charakter noch ſtärker zu betonen. Beim Maleach Jehova entſcheidet ſich der Verf. gegen die Mehrzahl der Väter für einen Engel Gottes. Der Ausdruck ſpricht allerdings für den Offenbarungsengel, aber die Sache weist mehr auf die Erſcheinung des Logos. In der Lehre von der

Zeit der Schöpfung wird das simul (Sirach 18, 1 und Lateranenſe) zu ſtark betont und überhaupt das zeitliche Moment in der Schöpfung, Ausſtattung und in dem Sündenfall beinahe aufgehoben. Man kann ſich dafür allerdings mit dem h. Thomas nachdrücklich auf den alle Körperlichkeit ausſchließenden geiſtigen Charakter der Engel berufen, aber dem menſchlichen Denken wird damit eine ſtarke Zumuthung gemacht. Dies beweist aber wieder die Schwierigkeit für die dogmatiſche Speculation auf unſerem Gebiete und ſoll der empfehlenswerthen Schrift durchaus nicht zum Nachtheil geſagt ſein.

Schanz.

9.

La vie de N. S. Jésus-Christ par l'abbé **E. Le Camus,** docteur en théologie, directeur du collège catholique de Castelnaudary. T. I. p. XV u. 572; T. II. p. 678. Paris, Poussielgue 1883.

Der Verfaſſer macht in der Einleitung die keineswegs eine erfreuliche Thatſache conſtatirende Bemerkung, welche in Anwendung auf ſein Land doppelt richtig iſt, daß unſere katholiſche Literatur eigentlich ſeit langer Zeit nur mehr zwei Reihen von Schriften aufweiſe, apologetiſch-polemiſche und erbauliche, von welchen die erſteren nur beſchränkten Leſekreis finden, die letzteren ſelten mit klarer Lehre zum Geiſt ſprechen. Indem er unternimmt, ein Leben Jeſu zu ſchreiben, in welchem die Fäden der Dogmatik und Exegeſe, chriſtlichen Glaubens und Lebens zuſammenlaufen, hofft er apologetiſche, didaktiſche und erbauliche Zwecke verbinden und verſöhnen zu können.

Digitized by Google

Die Arbeit hat er nicht geſcheut, um zu dieſem Ziel zu gelangen; zwölf Jahre giengen über ſeiner Feder weg, bis ſie den Schlußſatz ſchrieb. Die Wege, auf denen er zum Ziel ſtrebt, werden im allgemeinen die richtigen ſein. Aus der Exegeſe ſchöpft er die Conception ſeines Bildes; die Theologie zieht die großen Linien; der fromme Sinn gibt das Colorit, hiſtoriſches und geographiſches Wiſſen das Relief; die Ausführung des Bildes wird von einer gewandten und geſchulten künſtleriſchen Technik beſorgt. Der Verf. ließ ſich nicht auf die gefährlichen Pfade frommer Phantaſie und myſtiſirender Gefühlsauffaſſung ablocken; er dispenſirt ſich auch nicht von der Pflicht ernſter Argumentation und ſtreng wiſſenſchaftlicher Unterſuchung in ſchwierigen Fragen, wo katholiſche Schriftſteller nicht ſelten im Vorbeſitz des Reſultates, in Vorausſicht des Ziels, auf verbotenen Wegen, in ordnungsloſem Gang vorwärts ſtürzen; er hält ſich ſtreng innerhalb der vom Evangelium gezogenen Grenzen und ſucht überall feſten hiſtoriſchen und theologiſchen Grund.

In einem Einleitungskapitel ſucht er die dogmatiſche Grundlage für ſeine Biographie zu legen, indem er kurz die Vorausſetzungen der perſönlichen Offenbarung Gottes in der Menſchheit vorführt. Das zweite Kapitel ſchildert Schauplatz, Zeit und Volk, zu welchen dieſe Lebensgeſchichte zunächſt in Beziehung tritt. Das dritte Kapitel behandelt die Quellenfrage. Dieſes Kapitel iſt nun freilich am Bau, den er aufführt, der Stein des Anſtoßes. Die Schwierigkeiten einer gedrängten Auseinanderſetzung über die Evangelienfrage ſind nicht zu verkennen; man kann aber auch nicht verſchweigen, daß die, welche der Verf. gibt, gänzlich ungenügend iſt. Hier fehlte es ihm an einem

Digitized by Google

Einblick in die Akten dieſes großen Prozeſſes; man möchte meinen, er habe kaum eine Ahnung von der Wichtigkeit und Schwierigkeit der hier zur Sprache kommenden Fragen. Mit allzu großer Vertrauensſeligkeit iſt er den Fußſtapfen Godet's gefolgt, hat ſich ohne genügende Motivirung auf den Standpunkt der Traditionshypotheſe geſtellt, verlegt nun die ſynoptiſchen Evangelien ſämtlich ins Jahr 60 oder 61, läßt Matthäus urſprünglich eine Spruchſammlung verfaſſen und Marcus ſein Evangelium unmittelbar von den Lippen des Petrus nehmen, der „wahrſcheinlich deſſen Form faſt bis aufs Wort hinaus fixirt habe“ (p. 33 f.), verlegt das Johannesevangelium ins Jahr 80 u. ſ. f. — all das mit ſo naiver Glaubensſicherheit, als ob er ſelbſtverſtändliche Dinge vorbrächte und alle die Schwierigkeiten ſich ſo einfach löſen würden. Was die Zerlegung und Anordnung des Stoffs anlangt, ſo verletzt doch die Anſetzung der Taufe Jeſu vor der Geburt zuſehr das natürliche Gefühl, als daß ſie als richtiges Mittel zur Löſung einer Schwierigkeit adoptirt werden könnte. Dagegen ſtehen wir nicht an, der Form der Darſtellung Anerkennung und Lob zu zollen; überwiegt auch manchmal das Streben nach Schönheit und Eleganz über das Streben nach tieferer Erfaſſung und Ergründung wichtiger Momente, ſo hat doch das Ganze eine würdige und gemeſſene Haltung; man bemerkt die Sorge, alles Zuviel, alle Geſchwätzigkeit zu vermeiden und die Sprache der Evangelien einigermaßen nachzubilden. Das berührt wohlthuend angeſichts ſolcher Werke, welche den evangeliſchen Text in Meeren eigener Combinationen, Meditationen und Worte ertränken, und ſo zeigen, wie wenig ihre Verfaſſer der Umgang mit den

Digitized by Google

Evangeliſten, mit deren Hauptkunſt und wunderbarſtem Vorzug bekannt gemacht hat. Der Commentar unſeres Verf. iſt nicht ermüdend und zerſtreuend, faſt immer anſprechend, angemeſſen, erhellend und erwärmend. Daß er den einzelnen kritiſchen Fragen nicht aus dem Wege geht, iſt anzuerkennen, kann man auch nicht mit allen Entſcheidungen und Reſultaten einverſtanden ſein. Daß die Verſuchungsgeſchichte in einen geiſtigen Vorgang aufgelöſt wird, iſt ungefähr das Verfänglichſte, was ſich im Buch findet und iſt auch ſchon anderwärts als auffällig verzeichnet worden; hier iſt der Gewährsmann Godet dem Verf. wahrhaft zum Verhängniß geworden. Man wird auch nicht zuſtimmen können, wenn er, ebenfalls mit Godet, den lukaniſchen Stammbaum als den Mariens erklärt und zur Herſtellung der Vierzehnglieder bei Matthäus Maria mitzählt. Das Wort bei der Hochzeit von Kana iſt ſicher in ſeinem rechten Sinn nicht erfaßt, wenn man es deutet: „laß mich machen, habe keine unnöthige Sorge, warte den Ausgang ab“ (p. 240). Ungenau iſt die Exegeſe des Wortes Jeſu: ihr ſeid das Salz der Erde; denn ſie ſetzt unbefugt für die Jünger die chriſtliche Wahrheit ins Gleichniß (p. 392). Ebenſo iſt der Ausſpruch Jeſu Matth. 5, 21 f. in ſchiefes Licht geſtellt und ganz mit Unrecht auf eine Uebertreibung ſeitens des Herrn recurrirt (il donne à son langage quelque chose d'exagéré p. 395); Jeſus ſagt gar nicht, der Zürnende und Beſchimpfende verdiene härtere Strafe als der Mörder, ſondern im N. T. ſei Zorn und Schimpf ſo ſchwerwiegend als im A. T. der Mord. Daß Jeſus in der Geſchichte von der Ehebrecherin die Liſte der Ankläger und ihrer Sünden auf die Erde geſchrieben,

Digitized by Google

iſt nicht zu halten, wäre im Geſchriebenen die Macht gelegen geweſen, welche die Ankläger in die Flucht trieb, ſo hätte der Evangeliſt auch den Inhalt des Geſchriebenen mittheilen müſſen, ſie lag aber nach ſeiner Darſtellung vielmehr im Wort des Herrn Joh. 8, 7 (II, 30). Der Traum der Frau des Pilatus wird rein natürlich erklärt, die Stundenzählung am Paſſionstag nach der jüdiſchen Eintheilung des Tages in 4 Stunden zurechtgelegt, eine Annagelung auf das am Boden liegende Kreuz entgegen den Nachrichten des Alterthums angenommen. In das Wort des Herrn am Kreuz Eli Eli etc. wird geradezu das Gegentheil ſeiner Bedeutung hinein exegeſirt: quelle fidélité dans cet amour, qui ne cesse pas, d'appeler dieu son dieu, prouvant ainsi, qu'il n'a pas perdu le sentiment de sa communion intime et indissoluble avec son père! (II, 569) u. ſ. w.

Dieſe Punkte empfehlen wir dem verehrten Herrn Verf. zur Correktur, ſein Buch aber dem Klerus zur Lektüre; er wird aus ſolcher Behandlung der Lebensgeſchichte Jeſu mehr Nutzen ſchöpfen, als aus manchem ſog. erbaulichen Buch der Jetztzeit, in welchem in ganz unkatholiſcher Weiſe die Frömmigkeit den Mangel an Theologie und ernſter Geiſtesarbeit erſetzen und verdecken ſoll. —

Keppler.

10.

Geſchichte der **Reformation und Gegenreformation** im Lande unter der Enns. Bearbeitet von Dr. **Theodor Wiedemann.** Dritter Band. Die reformatoriſche Bewegung im Bisthum Paſſau. Vierter Band. Die ref. Bew. im Bis-

Digitized by Google

thum Paſſau, im Bisthum Neuſtadt, im niederöſterreichiſchen Diöceſanantheil von Salzburg und von Raab. Prag, Tempsky 1882 und 1884. 695 und 446 S. 8.

Ueber die zwei erſten Bände dieſes Werkes wurde 1882 S. 159 ff. berichtet. In den vorliegenden zwei Bänden wird die Geſchichte der Diöceſe Paſſau zum Abſchluß gebracht, die bereits im zweiten Band begonnen worden war. Wurden dort noch die beiden Dekanate vor und am Böhmerwald und am langen Wald behandelt, ſo werden uns jetzt vorgeführt die Dekanate 1. an der Krems, 2. am Egenburger Feld, 3. an der Kamp und an der Schleinitz, 4. an der Hohenleiten, 5. auf dem Marchfeld, 6. an der March, 7. ob dem Biſamberg, 8. an der Leitha, 9. auf der Neuſtädter Haide, 10. (und zwar im 4. Bande, der mit dieſem Dekanat beginnt) am Wienerwald, 11. auf dem Tulnerfelde, 12. an der Melk, 13. auf dem Ibbsfelde, bezw. die in ihnen gelegenen Pfarreien, gegen 450 an der Zahl. Dazu kommt dann die Schilderung der reformatoriſchen Bewegung im Bisthum Neuſtadt und im niederöſterreichiſchen Diöceſanantheil von Salzburg und von Raab. Die Behandlung iſt dieſelbe, wie wir ſie bereits früher kennen gelernt: es werden die wichtigſten Nachrichten über die einzelnen Pfarreien zur Darſtellung gebracht, und inſofern trifft das Urtheil auch über dieſe Bände zu, das wir über die zwei vorausgehenden Bände, namentlich den zweiten, fällten. Bei dieſem Sachverhalt dürfen wir es uns verſagen, näher auf den Inhalt hier einzugehen. Was uns geboten wird, ſind vorwiegend Materialien, und wenn wir für deren Publication dankbar ſein müſſen, ſo iſt doch auch hervorzuheben, daß die

Digitized by Google

wiſſenſchaftliche Verarbeitung vermißt wird. Nur die allgemeine Bemerkung ſei noch beigefügt, daß das Kirchenweſen in der alten großen Paſſauer Diöceſe während des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts im allgemeinen in wenig erfreulichem Zuſtande erſcheint. Es fehlt zwar nicht an mehreren tüchtigen und würdigen Geiſtlichen. Aber die andere Kategorie iſt, wie es ſcheint, faſt noch ſtärker vertreten, und was noch ſchlimmer iſt, die kirchliche Oberbehörde hatte vielfach weder die Macht noch den ernſtlichen Willen zu einer gebührenden Reform. Man vgl. nur S. 27, 184 f., 197, 256, 665 ff. im dritten und S. 150, 234 ff., 268 ff., 401 ff. im vierten Bande. Auch die Orden, die Karthäuſer ausgenommen, erſcheinen in keinem günſtigen Lichte. Doch iſt bei der Lectüre des Werkes nicht außer Acht zu laſſen, daß die Schattenſeiten des kirchlichen Lebens in Niederöſterreich ſtärker herausgeſtellt zu ſein ſcheinen als die Lichtſeiten. Ich bekam wenigſtens wiederholt den Eindruck, daß der Verf. bei jenen, ich will nicht ſagen, mit einer gewiſſen Vorliebe, aber wenigſtens etwas zu lang verweile, und wenn auch einzuräumen iſt, daß dieſelben eben in Wirklichkeit einen breiten Raum einnehmen, ſo dürften doch auch dieſe noch etwas zahlreicher geweſen ſein, als man nach ihrer kurzen Behandlung zu glauben verſucht ſein könnte.

Funk.

Nachtrag zu S. 318. In der Anmerkung 1 S. XV gibt Dr. Schmitz zu verſtehen, daß er nicht alle Handſchriften, die in dem Verzeichniß S. XII ff. als zu ſeinem Buche benützt aufgeführt werden, ſelbſt einſah, und zu den nicht eingeſehenen gehört auch Cod. Vindob. 2195.

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linſenmann, D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundſechzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1884.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die ſog. Zwölfapoſtellehre, ihre hauptſächlichſten Quellen und ihre erſte Aufnahme.

Von Dr. **Krawutzcky.**

1. Vorbemerkung.

Bei dem Mangel an ſicheren Nachrichten über die in der Aufſchrift genannte neuveröffentlichte Schrift des chriſtlichen Alterthums [1]) erſcheint die Frage nach den

1) S. den Wortlaut derſelben oben S. 383 ff. — Euſebius (H. E. III, 26 ed. Lämmer.) erwähnt „die ſog. Lehren der Apoſtel", Athanaſius (Ep. fest. 39) eine beim Katechumenenunterricht ſchon von den Vätern verwendete „ſog. Lehre der Apoſtel". Der Annahme, daß hiermit unſere „Lehre der zwölf Apoſtel" gemeint ſei, ſtehen jedoch ernſte Schwierigkeiten entgegen. Denn zur Verſchiedenheit der Titel, welche für ſich allein allerdings nicht entſcheidend ſein würde, kommt noch einentheils die aus Pſeudo-Cyprian (De aleatoribus c. 4) erſichtliche Textverſchiedenheit der Doctrinae apostolorum und der Zwölf-

Digitized by Google

Quellen oder Vorlagen, welche der Verfaſſer zu ſeiner Ausarbeitung benutzt hat, an erſter Stelle von Wichtigkeit. Die ausführlichſte Erörterung dieſer Frage hat bis jetzt Ad. Harnack [1]) geliefert. Das Ergebnis ſeiner Unterſuchung lautet: „Der Verfaſſer der Διδαχή hat benutzt 1) das A. T., 2) das Evangelium, 3) den Barnabasbrief, 4) den Hirten des Hermas; er hat aber außerdem höchſt wahrſcheinlich Stücke aus der alten Briefliteratur gekannt; unſicher bleibt, wie ſich zeigen wird, ob er bereits Kenntnis von dem Evangelium nach Johannes beſeſſen hat [2])." Im Folgenden ſeien nun zunächſt einige Umſtände hervorgehoben, welche darauf ſchließen laſſen, daß der Verfaſſer der Zwölfapoſtellehre — abgeſehen von der gelegentlichen Benutzung des alten Teſtamentes, des Barnabasbriefes und des Hirten ſowie eines Evangeliums, welches wahrſcheinlich das Evangelium secundum (duodecim) apostolos der Naza-

apoſtellehre ſowie anderntheils die ſcharfe Anfechtung hinzu, welche der Inhalt der Zwölfapoſtellehre nach Const. Ap. VII, 27 ſchon vor den Tagen des Athanaſius erfahren hat (S. w. u.). — Am bedeutſamſten erſchien anfänglich der Umſtand, daß in der Stichometrie des Nicephorus der Umfang der Apoſtellehre auf 200 Stichen angegeben wird, unſere Zwölfapoſtellehre aber in der Handſchrift 203 Zeilen ausfüllt. Aber auch dieſer Beweis für die Identität beider Schriften iſt erſchüttert, ſeitdem Ad. Harnack (v. Gebhardt und Harnack, Texte und Unterſuchungen, II, 1 Leipz. 1884. Proleg. S. 13 f.) darauf hingewieſen hat, daß die Zwölfapoſtellehre c. 10 700 Buchſtaben, „d. i., den Stichos zu 35 Buchſtaben gerechnet, rund 300 Stichen", zählt, wonach die Angabe des Nicephorus eher auf die anſcheinend kürzer gefaßten Doctrinae apostolorum zu beziehen ſein dürfte.

1) A. a. O. S. 63—88.

2) A. a. O. S. 65.

Digitized by Google

räer und Ebioniten war [1]), — ſeiner Arbeit hauptſächlich zwei Schriften zu Grunde gelegt hat, nämlich

---

1) Ad. Harnack ſchließt ſeine einſchlägige Unterſuchung a. a. O. S. 79 mit den Worten: „Soweit das Material Schlüſſe zuläßt, ſcheint ſomit das Urtheil geſichert, daß der Verfaſſer der *Διδαχή* unter dem „Evangelium des Herrn“ ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Evangelium vorausgeſetzt und benutzt hat. Iſt das vielleicht das Ev. sec. Aegyptios? Für dieſe Hypotheſe laſſen ſich manche Gründe anführen.“ Welches dieſe Gründe ſeien, wird uns jedoch nicht mitgetheilt. Für das Hebräer-Evangelium der Nazaräer und Ebioniten (erwähnt u. a. von Hieronymus ad Matth. XII, 13 mit den Worten: in evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum, und de vir. illustr. c. 2: evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur; ſ. Hilgenfeld, Nov. Test. extr. can. IV, ed. 2, p. 5 sqq.) ſprechen folgende Anzeichen: a) Dasſelbe ſtimmte vorwiegend mit unſerem Matthäus-Evangelium überein, wie auch der Evangelientext der Zwölfapoſtellehre. b) Dasſelbe rechnete es zu den größten Verbrechen, einen Mitbruder zu betrüben (in evangelio, ſchreibt Hieronymus ad Ezech. XVIII, 7, quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit), und erklärt ſo die unbibliſche (gegen Matth. XVIII, 15—17 verſtoßende) Strenge der Zwölfapoſtellehre gegen die Verletzer der Nächſtenliebe (XV, 3 der Harnack'ſchen Verszählung). c) Dasſelbe führte bereits zur Zeit des Origenes (vergl. die obige Angabe des Hieronymus de vir. illustr. c. 2, Origenes Hom. I in Luc. ad I, 1: ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxta duodecim apostolos, und Hieronymus adv. Pelagianos III, 2: in evangelio juxta Hebraeos, quod chaldaeo quidem sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum, bei Hilgenfeld l. c. p. 8, 19, 42) auch den Titel: Evangelium Domini secundum duodecim apostolos und gehört ſomit wohl denſelben

Digitized by Google

1) eine ſchon lange vor den Tagen des Clemens von Alexandrien entſtandene Darſtellung der zwei Wege des Lebens und des Todes und 2) eine noch unter den Nachwirkungen des Unterganges Jeruſalems entſtandene anti-ebionitiſche Verordnung. Zum Schluß ſodann und einigermaßen zur Beſtätigung der vorhergehenden Darlegungen möge die Aufnahme, welche der Zwölfapoſtellehre bei ihrem erſten Erſcheinen in kirchlichen Kreiſen zu Theil geworden iſt, ein wenig näher beleuchtet werden.

2. Die Darſtellung der zwei Wege.

1. In der ſog. apoſt. Kirchenordnung[1]) findet ſich eine Beſchreibung des Lebensweges, welche großentheils wörtlich mit der Darſtellung deſſelben Gegenſtandes in der Zwölfapoſtellehre übereinſtimmt. Schon Bryennios nimmt deshalb an, daß die Zwölfapl. hier der erſtgenannten Schrift als Quelle gedient habe. Die Uebereinſtimmung der beiden Texte kann indes doch

---

Kreiſen an, in welchen unſere *Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* entſtanden iſt. Vgl. Apg. 5, 42.

1) S. über dieſelbe Tüb. Theol. Quartal-Schrift, 1882, S. 362 ff. Berichtigend ſei bei dieſem Anlaß zu S. 364 bemerkt, daß die Lagarde-Hilgenfeld'ſche Vermuthung, in der apoſt. Ko. ſei ein dem zweiten Jahrhundert angehöriges Büchlein namens »Duae viae vel Judicium Petri« (ſ. Hilgenfeld, Nov. Test. extr. can. IV, ed. 1, 1866, Titelblatt und p. 3, 93 und 95; vgl. ed. 2, 1884, Titelblatt und p. 3, 90 und 92) wiedergefunden, bereits mehrere Jahre vor mir von Ad. Harnack in Zweifel gezogen und ſchon in deſſen Ausgabe des Barnabasbriefes vom Jahre 1878 (ſ. P. XLVI und S. 73) beanſtandet worden iſt. S. auch Th. Zahn, Ignatius v. Ant. (1873), S. 583.

Digitized by Google

auch von der beiderſeitigen Benutzung einer dritten die zwei Wege behandelnden Schrift herrühren und hierfür ſprechen mehr oder minder entſcheidend folgende Umſtände.

a) Beim Gebot der Gottesliebe bringt die Ko. [1]) den Zuſatz: „und verherrlichen den, der dich erlöſt hat vom Tode.“ Dieſe Worte des Barnasbriefes (XIX, 2) ſind allerdings möglicher Weiſe erſt vom Verfaſſer der Ko. hinzugefügt, obſchon der ſchriftſtelleriſchen Befähigung des letzteren durch eine ſolche Annahme vielleicht zu viel zugetraut wird [2]). Sie können aber auch der Vorlage angehört haben und vom Verfaſſer der Zwölfapl. mit Abſicht ausgemerzt worden ſein, da die letztere durchweg von einer bereits erfolgten Erlöſung ſchweigt, ja ſelbſt in ihren euchariſtiſchen Gebeten trotz 1. Cor. 11, 26 den Tod des Herrn zu ver=

---

1) Hilgenfeld, l. c. ed. 2 p. 112.

2) Bryennios, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Ct. 1883, *σελ. ξθ'*, ſchreibt von der Ko.: „*Συντέτακται δέ, ὡς ἔμοι γε δοκεῖ, οὐ μετὰ σπουδῆς (ἄσκοπον γὰρ ὅλως ἔοικε τὸ ἔργον), ἀλλὰ παιδιᾶς χάριν μᾶλλον.* Näheres ſ. Theol. Qu.=Schr. 1882, S. 384—386, 395—399, 407 f., 410—413. — Auch in dem unmittelbar vorhergehenden Satze: *ἡ μὲν γὰρ ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη* hat die Ko. einen beſſeren Text, als die Zwölfapl., welcher ſchwerlich erſt auf Rechnung des Verfaſſers der Ko. kommt; ebenſo verhält es ſich mit dem Zuſatz der Ko.: *οὓς δὲ ἐλεήσεις* zu Zwölfapl. II, 7. — Uebrigens hat der Verfaſſer der Ko. doch an obiger Stelle einen eigenen Zuſatz angebracht. Es ſind die Worte: *ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη*. Aber dieſelben verrathen ihren Urſprung ſofort dadurch, daß ſie nach dem vorausgegangenen *πρῶτον* überflüſſig ſind, wogegen der Hinweis auf die Wohlthat der Erlöſung nach den auf die Schöpfung Bezug nehmenden Worten: „Du ſollſt lieben den Gott, der dich gemacht hat“ ſehr zweckmäßig iſt.

Digitized by Google

künden unterläßt. S. c. IX und X. Und dieſe letztere Annahme empfiehlt ſich deshalb als die wahrſcheinlichere, weil der Verfaſſer der Zwölfapl. gerade an dieſer Stelle ſich einer auffälligen Kürze und Eilfertigkeit befleißigt, vermöge welcher er nicht bloß das Gebot der Nächſtenliebe mit den kurzen Worten: „deinen Nächſten wie dich ſelbſt“ (ohne Wiederholung des Zeitwortes: „du ſollſt lieben“) wiedergiebt, ſondern auch das der Gottesliebe (ohne, wie die Ko., den Zuſatz: „aus deinem ganzen Herzen“ beizufügen) auf die Worte beſchränkt: „du ſollſt lieben den Gott, der dich gemacht hat“, obſchon der Zuſatz im Gebot der Nächſtenliebe „wie dich ſelbſt“ auch bei dem der Gottesliebe eine Maßbeſtimmung wie „aus deinem ganzen Herzen“ verlangte oder ebenfalls hätte wegbleiben ſollen.

b) Die Anſprache bezüglich des ſtändigen Seelſorgers der Gemeinde lautet in der Ko.: „Kind, denjenigen, welcher zu dir das Wort Gottes redet und dir ein Miturheber des Lebens wird und dir das Siegel im Herrn verlieh, ſollſt du lieben wie deinen Augapfel; du ſollſt aber gedenken ſeiner bei Nacht und bei Tage, ſollſt ihn ehren wie den Herrn: denn woher die Würde des Herrn ertönt, daſelbſt iſt der Herr [1]).“ Statt deſſen ſagt die Zwölfapl. (IV, 1) kürzer: „Mein Kind, desjenigen, welcher zu dir das Wort Gottes redet, ſollſt du gedenken bei Nacht und bei Tage; du ſollſt aber ihn ehren wie den Herrn: denn woher die Würde des Herrn ertönt, daſelbſt iſt der

1) Hilgenfeld, l. c.² p. 114.

Herr.“ Auch hier läßt ſich zunächſt Beides denken, ſowohl daß der Verfaſſer der Ko. ſeine Vorlage erſt durch die fraglichen Zuſätze erweitert habe, um nicht jedweden, welcher ſich zum Verkündiger des göttlichen Wortes aufwirft, deshalb ſchon der treueſten Anhänglichkeit für würdig zu erklären, als auch daß die in der Zwölfapl. fehlenden Worte abſichtlich unterdrückt worden ſeien, weil der Verfaſſer dieſer Schrift in Anſehung der Seelſorge in der That abſonderliche Wege geht, indem er z. B. vorſchreibt, daß jeder „Prophet“, welcher in einer Gemeinde ſich niederzulaſſen wünſcht und durch ſein Betragen ſich als uneigennützig und wahrhaft erwieſen hat, als Hoherprieſter der Chriſtenheit mit den geſetzlichen Erſtlingsſpenden unterhalten werde (c. XI und XIII): einer ſolchen Denkweiſe konnte die Erinnerung an denjenigen, welcher nicht erſt ſeit geſtern oder heut in der Gemeinde lehrt, ſondern den Gläubigen einſt die Sacramente der Wiedergeburt geſpendet hat und ſeitdem ihr ſtändiger Miturheber des Lebens iſt, doch nicht recht zuſagen. Für die Urſprünglichkeit des vorliegenden Textes der Ko. ſpricht aber noch der Umſtand, daß dieſer letztere anſcheinend auch bereits im ſog. Sittenſpiegel (Const. Ap. VII, 9) mit berückſichtigt wird und ſomit wohl nicht erſt vom Verfaſſer der Ko. ſtammt.

c) Die Darſtellung des Lebensweges enthält ſowohl in der Ko. als in der Zwölfapl. einen Abſchnitt, welcher ſich durch eine auffällig künſtliche Gliederung und Verzierung auszeichnet. Es ſind die ſieben (oder ſechs) Anſprachen oder Mahnworte, welche mit der Anrede „Mein Kind“ eingeleitet und durch ſechsmalige (in der Zwölfapl., welche die beiden ſehr kurzen Anſprachen bez. der Unkeuſch-

heit in eine zuſammenzieht [1]), nur durch fünfmalige) Wiederholung der Anrede deutlich von einander unterſchieden werden [2]). In dieſem Abſchnitt erſcheint nun nicht bloß die Anzahl der Anſprachen als ſymboliſch bedeutſam mit Abſicht gewählt, ſondern auch die der Glieder, aus welchen die einzelnen Anſprachen beſtehen, peinlich (oder ſollen wir lieber ſagen: kleinlich?) berechnet. Wenigſtens enthält die erſte Anſprache — nach einer einleitenden Ermahnung allgemeinen Inhalts — zwei (oder, die Einleitung hinzugezählt, drei), die zweite und dritte je eine [3]), die vierte und fünfte je zwei und die ſechſte und ſiebente (anſcheinend) je zwei mal zwei Ausführungen. Und nicht bloß der Anfang jeder neuen Anſprache wird ſprachlich — durch die regelmäßig wiederkehrende Anrede — gekennzeichnet, ſondern auch das Ende jeder einzelnen Ausführung oder Ermahnung — durch regelmäßig angehängte Begründungsſätze, welche beſonders bei der Beſprechung der negativen Pflichtenreihe refrainartig klingen, — bemerklich gemacht. Dieſe Begründungsſätze lauten nach der Ordnung der ſieben Anſprachen, wenn wir zunächſt nur den Wortlaut der Zwölfapl. berückſichtigen:

1) Daß erſt der Verfaſſer der Ko. hier eine Anrede eingeſchaltet habe, etwa weil ein neuer Redner auftritt, iſt, da ſpäter Kephas ohne Anrede beginnt, minder wahrſcheinlich, als daß die Zwölfapl. hier von ihrer Vorlage abgewichen ſei.

2) Zwölfapl. III, 1 ff.; Ko. bei Hilgenfeld, l. c.[2] 113—116.

3) So nach dem Texte, welcher der K.O. zu Grunde liegt; die K.O. ſelbſt ſchaltet hier ihre Bemerkungen über den weiblichen Luſtdämon ein.

I.	
1. „denn es führt der Zorn zur Mordthat;	2. denn aus dem Allen entſtehen Mordthaten;
II.	III.
3. denn es führt die Gier zur Hurerei;	4. denn aus dem Allen entſtehen Ehebrüche;
IV.[1]	V.
5. indem es zum Götzendienſte führt;	7. indem die Lüge zum Diebſtahl führt;
6. denn aus dem Allen entſteht Götzendienſt[2];	8. denn aus dem Allen entſtehen Diebſtähle;
VI.	VII.
9. indem es zur Läſterung führt;	13. denn woher die Würde des Herrn ertönt, daſelbſt iſt der Herr;
10. denn aus dem Allen entſtehen Läſterungen;	14. —
11. indem die Sanftmütigen die Erde erben werden;	15. denn du wirſt erfahren, wer der gute Lohnerſtatter iſt;
12. wiſſend[3], daß ohne Gott nichts geſchieht;	16. denn wenn ihr im Unſterblichen Genoſſen ſeid, um wie viel mehr in den vergänglichen Dingen.“ —

1) Wie der Todesweg der Zwölfapl. (V, 1) zeigt, wird der Götzendienſt hier nicht mit dem Ehebruch, ſondern mit dem Diebſtahl und Raub (vgl. Col. 3, 5 und Matth. 6, 24) in eine Reihe geſtellt: gleichwie dem Ehebruchverbote werden demnach auch dem Diebſtahlverbote zwei Anſprachen zugetheilt, nur mit dem Unterſchied, daß die Zahl der Ermahnungen und Begründungsſätze, entſprechend dem planmäßigen Anwachſen des Umfanges der Anſprachen, ſich nun bereits verdoppelt.

2) Die Ko. bietet auch hier (vgl. 2, 4, 8 und 10) die Mehrzahl (*ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων εἰδωλολατρεῖαι γεννῶνται*), wie ohne Zweifel der urſprüngliche Text gelautet hat.

3) Der Ausdruck iſt, wie ſo vieles Andere, wörtlich aus dem Lichtwege des Barnabasbriefes herübergenommen und leitet ohne Zweifel ebenfalls einen Begründungsſatz („denn ohne Gott geſchieht nichts“) ein.

Digitized by Google

Es iſt unverkennbar, daß der Verfaſſer dieſer Sprüche den beſtimmten Plan verfolgt, den Abſchluß eines jeden Theiles ſeiner Anſprachen durch einen mehr oder minder refrainartigen Begründungsſatz auch ſprachlich hervorzuheben. Dieſer Plan findet ſich lückenlos durchgeführt bis zur letzten Anſprache, wo die erſte Ermahnung (den Verkündiger des göttlichen Wortes wie den Herrn zu ehren) noch regelrecht mit dem unter 13. angeführten Begründungsſatze ſchließt, dann die an zweiter Stelle folgende Ermahnung zum (täglichen, friedfertigen, im Urtheil vorſichtigen und im Zurechtweiſen unparteiiſchen) Verkehr mit den „Heiligen" des üblichen Begründungsſatzes entbehrt, die an dritter und vierter Stelle ſich anreihenden Ermahnungen zum bereitwilligen Almoſenſpenden und zur Anerkennung des nur beſchränkten Anrechtes auf Privateigenthum aber wieder planmäßig die unter 15. und 16. mitgetheilten Begründungsſätze bei ſich haben. Es unterliegt mithin kaum einem Zweifel, daß der Text der Zwölfapl. hier lückenhaft iſt. Die fehlenden Textworte aber enthält die Ko., in welcher wir bei der Ermahnung bezüglich des Verkehrs mit den Gläubigen neben einer größeren Interpolation [1]) dem abſchließenden Begrün-

1) Hilgenfeld, l. c.[2] p. 115, 2—8. Wir leſen hier zunächſt: *κολλώμενος γὰρ ἁγίοις ἁγιασθήσῃ*, was mit den unmittelbar vorhergehenden Worten (Aufſuchen ſollſt du täglich die Heiligen, „damit du dich an ihren Reden erquickeſt") nicht recht im Einklange ſteht und deshalb wohl erſt vom Verfaſſer der Ko. ſtammt. Alsdann kehrt die Rede zum Verkünder des göttlichen Wortes zurück, um denſelben als würdig des Lohnes und der Beiſteuer zu ſeinem Unterhalt darzuſtellen: auch dieſer Paſſus iſt ſchwerlich urſprünglich. Wollte man aber auch entgegengeſetzter Meinung ſein und demgemäß die ſiebente Anſprache nicht als viergliedrig, ſondern als ſechsgliedrig betrachten, ſo würde dadurch

Digitized by Google

dungsſatze begegnen: „denn nicht Reichthum gilt bei dem Herrn, denn nicht Würden zieht er vor, auch nützt nicht Schönheit, ſondern Gleichheit aller herrſcht bei ihm“, — ein Text, welcher nach der Aufforderung, beim Zurechtweiſen nicht auf die Perſon zu ſehen, inhaltlich in den Zuſammenhang beſtens paßt, aber vielleicht wegen des rhythmiſchen Klanges ſeiner Worte, die einem Gedicht entnommen ſcheinen, dem Verfaſſer der Zwölfapl. nicht zuſagte. Will man deshalb nicht leichthin annehmen, daß die fraglichen Worte gleichwohl nur durch das Verſehen eines Abſchreibers zufällig aus dem Texte der Zwölfapl. verſchwunden ſeien, ſo wird ſich der Schluß nicht umgehen laſſen, daß die Zwölfapl. ſowohl als auch die Ko. wahrſcheinlich auf einer älteren Darſtellung der zwei Wege des Lebens und des Todes fußen, deren Wortlaut weder in der einen noch in der anderen Schrift, da auch in der Ko. manche Sätze, wie namentlich der Todesweg, vermißt werden, uns vollſtändig erhalten iſt [1]).

2. Die Darſtellung des Lebensweges in der Zwölfapl. beſteht, wie auf Grund der voranſtehenden Auseinanderſetzung ſowie dreier Ueberſchriften unzweifelhaft erſcheint, aus fünf Abſchnitten, nämlich 1) aus den

der obige Nachweis, daß die Zwölfapl. den urſprünglichen Wortlaut der ſieben Anſprachen nicht mehr vollſtändig enthält, doch keine Beeinträchtigung erleiden.

1) Daß der Verfaſſer der Ko. nicht auch die Zwölfapl. gekannt habe, ſoll jedoch mit dem Obigen nicht geſagt ſein. Zur Vertheilung des Textes an die redend auftretenden Apoſtel in der Ko. kann vielmehr gerade der Titel der Zwölfapl. angeregt haben und dergl. m. Doch iſt die letztere nicht als Quelle der Ko. anzuſehen.

Digitized by Google

beiden Geboten der Gottes- und Nächſtenliebe, von welchen das letztere erſt in poſitiver und dann in negativer Formulirung mitgetheilt wird (I, 2), 2) aus einer Reihe von Vollkommenheitsſprüchen oder Idealvorſchriften des Evangeliums und der chriſtlichen Prophetie bezüglich der Feindesliebe und der Argloſigkeit in Erduldung von Gewaltthat und Ausbeutung (I, 3—6), 3) aus einer überſichtlichen Aufzählung chriſtlicher Enthaltungs- und Bethätigungspflichten, welche zunächſt an die Verbote der zweiten moſaiſchen Geſetzestafel ſich anſchließen und ſomit eine Auslegung zur negativen Wortfaſſung des Gebotes der Nächſtenliebe bilden (II, 2—6, vgl. I, 2[d]), zuletzt aber poſitive Bethätigungen der Nächſtenliebe (mit Einſchluß der Feindesliebe) vorſchreiben und dabei bis zur vollkommenſten und ſelbſtloſeſten Opferliebe ſich aufſchwingen (II, 7), 4) aus den vorhin beſprochenen, hier in der Sechszahl auftretenden Anſprachen, welche, ähnlich wie der vorige Abſchnitt, erſt negative und dann poſitive Pflichten der Nächſtenliebe einſchärfen, dabei aber die Enthaltungspflichten von vornherein auf die ſchlimmen Herzensregungen und Anfänge des Böſen ausdehnen und desgleichen den Bethätigungspflichten ein weiteres Geltungsgebiet, unter beſonderer Berückſichtigung des Verkehrs mit den Glaubensgenoſſen, vorzeichnen, ja auch darüber noch hinausgehend einerſeits die der erſten moſaiſchen Geſetzestafel entſprechenden Verbote des Götzendienſtes und der Läſterung (III, 4 und 6) ſowie anderſeits die Pflichten der kindlichen Ergebung in Gottes Willen und der dankbaren Anhänglichkeit an den Verkündiger des göttlichen Wortes (III, 10 und IV, 1) in Erinnerung bringen und inſofern

Digitized by Google

auch eine (negativ und poſitiv lautende) Auslegung des Gebotes der Gottesliebe (vgl. I, 2[b]) enthalten, und 5) aus einer Reihe von Ermahnungen religiöſen Inhalts, nämlich bezüglich der gottesfürchtigen Kindererziehung und entſprechenden Behandlung der chriſtlichen Knechte und Mägde, des Gehorſams der letzteren gegen ihre Herrn um Gottes Willen und der ſchuldigen Aufrichtigkeit und Treue gegen Gott (IV, 9—14).

Vergleicht man nun dieſe fünf Abſchnitte untereinander, ſo ſpringt der engere Zuſammenhang des dritten und vierten Abſchnittes von ſelbſt in die Augen, da beide erſt negative und dann poſitive Vorſchriften bringen und bei ihren negativen Vorſchriften die dekalogiſchen Verbote: „du ſollſt nicht tödten“ u. ſ. w. zu Grunde legen. Desgleichen läßt ſich eine nähere Zuſammengehörigkeit des dritten Abſchnittes mit dem erſten gar nicht verkennen, indem die negativen und poſitiven Vorſchriften des dritten Abſchnittes zu der poſitiven und negativen Formulirung des Gebotes der Nächſtenliebe, mit welcher der erſte Abſchnitt ſchließt, die unmittelbare Auslegung bilden. Aber auch der vierte Abſchnitt ſteht mit dem erſten in einer näheren inhaltlichen Verbindung und nicht blos in einem mittelbaren, durch ſeine Gleichförmigkeit mit dem dritten Abſchnitte hergeſtellten Zuſammenhange, indem, wie der dritte Abſchnitt im Anſchluß an die letzten Dekalogsworte das Gebot der Nächſtenliebe erläutert, ebenſo der vierte Abſchnitt durch ſeine Bezugnahme auf die erſten Dekalogsworte auch noch das Gebot der Gottesliebe verdeutlicht. Dieſe drei Abſchnitte erweiſen ſich ſomit von Vornherein als ein einheitliches und in ſich

abgeſchloſſenes Ganzes, in welchem der angemeſſene Fortſchritt der Gedanken von ſelbſt hervortritt.

Dagegen fällt es nicht leicht, in ſämmtlichen fünf Abſchnitten einen einheitlichen Plan und Gedankengang zu finden, obſchon der Verfaſſer uns dadurch zu Hilfe kommt, daß er den drei letzten Abſchnitten die gemeinſame Ueberſchrift giebt: *Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς·* (II, 1), den zweiten Abſchnitt aber mit den Worten: *Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη·* (I, 3) und den erſten mit den Worten: *Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη·* (I, 2) einleitet. Im Sinne des Verfaſſers beſteht die Darſtellung des Lebensweges hiernach aus drei Haupttheilen, von welchen der dritte allein drei Abſchnitte in ſich begreift [1]). Aber welcher Zuſammenhang verbindet dieſe Haupttheile? Bryennios [2]) ſpricht zwei Vermuthungen aus. Nach der einen wären die zwei (im erſten Haupttheile kurz angeführten) Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe nach einander Gegenſtand des zweiten und des dritten Haupttheiles; nach der anderen unterſchieden ſich die beiden letzten Haupttheile wie die zwei Sätze: „Thue das Gute" und „Meide das Böſe". Dieſe zweite Vermuthung iſt jedoch augenſcheinlich unhaltbar, da im dritten, vierten

1) Im Umfange ſind dieſe drei Haupttheile erklärlicher Weiſe einander nicht gleich: der erſte zählt (bei Hilgenfeld l. c.[2] p. 94 sqq.) nicht mehr als 3 Druckzeilen, der zweite bereits 18 oder 3 mal 6 und der dritte gar 56 oder noch über 3 mal 18 Druckzeilen. Doch entſpricht dieſes Anſchwellen des Umfanges der ſchon oben gekennzeichneten Manier, in welcher die 7 Anſprachen abgefaßt ſind und welcher wir auch im Todeswege wieder begegnen werden.

2) A. a. O. S. 10.

Digitized by Google

und fünften der oben beſchriebenen Abſchnitte ebenſowohl Bethätigungs- als Enthaltungspflichten eingeſchärft werden. Aber auch die erſtgenannte Vermuthung, wonach der zweite Haupttheil die Forderungen der Gottesliebe und der dritte die der Nächſtenliebe einläßlicher darſtellen ſoll, widerlegt ſich von ſelbſt, da die Pflichten der Gottesliebe, wie die obige Inhaltsangabe zeigt, auch im dritten Haupttheile und zwar hier weit offener als im zweiten zur Darſtellung gelangen. Und dieſer letztere Umſtand entſcheidet auch gegen die Aufſtellungen Ad. Harnack's[1]), wonach der dritte Haupttheil die Nächſtenliebe, der zweite aber die Gottesliebe zum Gegenſtande hätte, indem die Vorſchriften des zweiten Haupttheiles, die Feinde zu lieben, dem Zuſchlagenden auch die andere Wange zu reichen und jedem Bittenden unterſchiedslos zu geben (I, 3—6), eine Weltentſagung verlangten, „die gar nicht mehr durch den Geſichtspunkt des Dienſtes am Nächſten motivirt werden" könnte und die im Urchriſtenthum in der That (neben dem Gebet) für „die direkte und weſentliche Bethätigung der Gottesliebe" angeſehen worden wäre. Denn mit demſelben Rechte muß dann auch im dritten Haupttheile eine Auslegung des Gebotes der Gottesliebe gefunden werden, da uns hier Vorſchriften begegnen wie, den Nächſten unter Umſtänden mehr zu lieben als die eigene Seele (II, 7), ſchlimme Erlebniſſe als gute hinzunehmen, da ohne Gott ja doch Nichts geſchehe (III, 10), den Verkündiger des göttlichen Wortes wie den Herrn zu ehren (IV, 1), gegenüber einem Genoſſen der unvergänglichen Güter Nichts ſein eigen zu nennen (IV, 8), dem Ge-

1) A. a. O. S. 45 ff.

Digitized by Google

bieter als einem Abbilde Gottes mit Scheu und Furcht zu gehorchen (IV, 11), alles Gottmißfällige zu haſſen (IV, 12) und öffentlich (in der Gemeinde) ſeine Uebertretungen zu bekennen, um nicht mit böſem Gewiſſen zum Gebet hinzutreten (IV, 14). Dieſe Vorſchriften ſetzen nicht weniger, als die Ermahnungen zur Feindesliebe ſowie zur willfährigen Unbilderduldung und Mildthätigkeit, eine wirkſame, lebendige Gottesliebe voraus; ja dieſe Vorſchriften weiſen auf dieſe ihre Vorausſetzung wiederholt und unzweideutig hin, wogegen im zweiten Haupttheil nur ein einziges Mal (zur Empfehlung der unterſchiedsloſen Mildthätigkeit) auf Gott Bezug genommen wird (I, 5), daneben aber allerhand Hinweiſe ſich hervordrängen, die eher an die Selbſtliebe als an die Gottesliebe denken laſſen, wie daß der Chriſt ja doch mehr Nächſtenliebe zeigen ſolle als der Heide und daß er alsdann keinen Feind haben werde (I, 3), daß er vollkommen ſein werde, wenn er dem Zuſchlagenden auch die andere Wange reiche (I, 4), daß er Weggenommenes ja doch nicht wiederzuerlangen im Stande ſei, weshalb er es auch nicht erſt zurückfordern ſolle (I, 4), und daß er ſeinerſeits keine Schuld habe, wenn er gemäß dem Gebote allen Bittenden und darunter auch ſolchen, die nicht bedürftig ſind, gebe (I, 5). Nach der Auffaſſung Harnack's müßte zwiſchen dem zweiten und dritten Haupttheile doch mindeſtens das umgekehrte Verhältnis in der Motivierung der Vorſchriften obwalten. Wie die Dinge liegen, wird ſich deshalb keine der obigen Vermuthungen über den Zuſammenhang der drei Haupttheile feſthalten laſſen, vielmehr die Abſicht des Verfaſſers dahin gegangen ſein, zu den beiden Hauptgeboten des Chriſtenthums noch

Digitized by Google

zwei Reihen von Bemerkungen hinzuzufügen, von welchen die erſtere ſofort in volltönigen Weiſungen die Höhe der chriſtlichen Vollkommenheit beſchreiben, die letztere aber — unter nur gelegentlichem Einſchluß von Vollkommenheitslehren — mit den negativen und poſitiven Grundforderungen der Nächſtenliebe beginnen und von da bis zur Einſchärfung der wichtigſten religiöſen Pflichten fortſchreiten ſollte.

Eine lichtvolle Anordnung und ohne Weiteres anſprechende Darſtellung liegt jedoch hiernach in der Zwölfapl. nicht vor und wird um ſo weniger anzuerkennen ſein, als der Verfaſſer, der ſeine volltönigen Vollkommenheitslehren hintendrein ſelbſt bedenklich gefunden zu haben ſcheint, nach dem förmlichen Schluß des Todesweges noch einen Nachtrag bringt, in welchem die vorausgeſchickten hohen Anforderungen dadurch abgeſchwächt werden, daß man thun ſoll, was man könne, wenn man das ganze (zur Vollkommenheit dienende) Joch des Herrn zu tragen nicht im Stande ſei (VI, 2). Um ſo bedeutſamer erſcheint es, daß in der ap. Ko. von den oben unterſchiedenen fünf Abſchnitten der zweite (die Vollkommenheitsſprüche) und der fünfte (die Sprüche nach den ſieben Anſprachen) fehlen und daß die drei übrigen Abſchnitte, wie ſchon oben gezeigt wurde, namentlich wenn auch der letzte derſelben die aus der Zwölfap. herüberzunehmende Ueberſchrift, die ihm urſprünglich angehört haben dürfte, zurückerhält [1]), von ſelbſt ein

1) Fand der Verfaſſer der Zwölfapl. in ſeiner Quelle die 3 in der Ko. benutzten Abſchnitte mit je einer Ueberſchrift vor, ſo begreift es ſich leicht, daß er nach Erweiterung der Vorlage zu 3 Haupttheilen mit 5 Abſchnitten die vorgefundenen 3 Ueberſchriften

Digitized by Google

überſichtliches, wohlgeordnetes und in ſich abgeſchloſſenes Ganzes bilden. Im Anfange — unter der Ueberſchrift: „Der Weg des Lebens einerſeits iſt dieſer“ — die vier Sprüche der Gottes- und Nächſtenliebe, im Schlußabſchnitte — nach den Worten: „Ein zweites Geheiß der Belehrung aber iſt“ — die ſieben kunſtvoll aufgebauten Anſprachen, in welchen die Pflichten der Nächſten- und Gottesliebe ihre ausführlichſte Darſtellung erhalten, und dazwiſchen — mit der Einleitung: „Zu dieſen Worten aber iſt die Belehrung dieſe“ — ein Abſchnitt [1]),welcher ſich eben ſo unmittelbar und offenkundig an den Anfangsabſchnitt anſchließt, wie er den Grundriß zu den weiteren Ausführungen des Schlußabſchnittes bildet: — ſollte ein ſolches Zuſammentreffen und innerſtes Zuſammenſtimmen der in der Ko. überlieferten Texte einer älteren Schrift Zufall, ſollte es ein Meiſterſtück des ſonſt ſo ungeſchickten Verfaſſers der Ko. ſein, der hier mit glücklichem Griff aus ſeiner Vorlage die den Zuſammenſchluß der Theile ſtörenden Abſchnitte ausgeſchieden hätte? Oder iſt es nicht vielmehr unvergleichlich wahrſcheinlicher, daß dieſer Zuſammenſchluß der Theile von dritter Hand herrührt und ſchon einer Quelle eigen war, aus welcher die Verfaſſer der Zwölfapl. und der Ko. beiderſeits geſchöpft haben? —

---

den 3 Haupttheilen vorſetzte und ſomit die zweite und dritte von ihren urſprünglichen Stellen entfernte.

1) Derſelbe iſt in der Ko. lückenhaft mitgetheilt und aus der Zwölfapl. zu ergänzen, da wenigſtens das Verbot des Diebſtahls zwiſchen dem des Ehebruches und dem des falſchen Zeugniſſes urſprünglich kaum gefehlt hat. — Im Umfange wachſen die 3 Abſchnitte übrigens ähnlich an (mit 3—4, 10—11 und 35—37 Druckzeilen), wie die 3 Haupttheile der Zwölfapl. (ſ. o.).

Digitized by Google

3. Betrachten wir noch den in der Zwölfapl. mitgetheilten Todesweg, ſo zeigt dieſe Darſtellung im Vergleich mit der in der Zwölfapl. vorausgehenden Schilderung des Lebensweges folgende Eigenthümlichkeiten:

a) Dem Anfange des Lebensweges: „Erſtens, du ſollſt lieben den Gott, der dich gemacht hat; zweitens, — deinen Nächſten wie dich ſelbſt" u. ſ. w. (I, 2) ſtehen im Todeswege die Worte gegenüber: „(Der Weg des Todes aber iſt dieſer:) Zu allererſt, er iſt ſchlimm und Fluches voll" (V, 1). Wie ſchon Bryennios[1]) bemerkt hat, erinnert dieſer Text an Hermae Mand. VI. und verdankt demnach ſeine jetzige Geſtalt vielleicht erſt dem Verfaſſer der Zwölfapl. Im Sittenſpiegel (Const. Ap. VII, 18) lauten die entſprechenden Worte: „Der Weg des Todes aber iſt an ſchlimmen Handlungen erkennbar: denn auf demſelben findet man . . .", womit recht wohl der urſprüngliche Anfang des Todesweges wiedergegeben ſein könnte. Wie ſich dies aber auch verhalten mag, jedenfalls iſt der vorliegende Text ſo allgemeinen Inhalts, daß die ſich anſchließende Aufzählung einzelner Sünden wie Mord, Ehebruch, Gier, Hurerei, Diebſtahl u. ſ. w. dazu in ähnlicher Weiſe die nähere Auslegung bildet, wie im Lebenswege die auf die beiden Liebesgebote folgenden Texte als zugehörige Auslegung betrachtet ſein wollen.

b) Obſchon das eben Geſagte bereits darauf ſchließen läßt, daß die Darſtellung des Todesweges nach dem Plane ihres Verfaſſers derjenigen des Lebensweges

1) A. a. O. S. 23.

Digitized by Google

durch ihre Anlage und Gliederung einigermaßen entſprechen ſoll, wie dies ja auch in der Natur der Sache liegt, weicht die Schilderung des Todesweges von der des Lebensweges in der Zwölfapl. doch ſofort dadurch erheblich ab, daß alle Vollkommenheitsſprüche des zweiten Haupttheiles unberückſichtigt bleiben. Nun wäre aber ein Verſuch, die jenen Sprüchen entgegengeſetzten Erſcheinungen des Todesweges aufzuzählen, keineswegs unausführbar oder auch nur ſchwierig geweſen; ſchon die drei Worte: „Feindſeligkeit, Rachſucht und Wucher“ hätten genügt, um den Inhalt des zweiten Haupttheils durch die gegentheilige Schilderung der Hauptſache nach in's Gedächtnis zurückzurufen. Der vorliegende Text führt deshalb von ſelbſt auf die obige Vermuthung zurück, daß jene Vollkommenheitsſprüche des zweiten Haupttheiles nicht ſchon zur urſprünglichen Darſtellung der zwei Wege des Lebens und des Todes gehören, und verräth zugleich, daß der Verfaſſer der Zwölfapl. es unterlaſſen hat, nach Einſchaltung des zweiten Haupttheils auch mit dem Wortlaute des Todesweges die entſprechende Erweiterung vorzunehmen.

c) Die im Todeswege aufgezählten Sünden ſpiegeln den Inhalt des dritten Haupttheiles in der Weiſe ab, daß die den dritten Haupttheil beginnende Ueberſicht der Verbote und Gebote mit den alsbald nachfolgenden ſechs Anſprachen hier in Eins zuſammenfließt und nur jene letzten in der Ko. fehlenden Sätze, welche in der Zwölfapl. noch als fünfter Abſchnitt des Lebensweges folgen, nicht berückſichtigt ſind. Insbeſondere wachſen die Wortgruppen parallel der vorletzten und letzten Anſprache bis zur Ueberfülle

Digitized by Google

an. Steht der erſten Anſprache des Lebensweges auf der Seite des Todesweges allein der Mord gegenüber und entſprechen der folgenden (aus zweien in eine zuſammengezogenen) Anſprache die Sünden des Ehebruches, der Gier und der Hurerei, ſo kommen auf die beiden nächſten Anſprachen nach der Ordnung des vorliegenden Textes Diebſtahl, Götzendienſt, Zauberei, Giftmiſcherei und Raub, auf die vorletzte Anſprache aber die falſchen Zeugniſſe, die Heucheleien, die Doppelherzigkeit, der Betrug, die Ueberhebung, die Bosheit, die Anmaßung, die Habſucht, die ſchändliche Rede, die Eiferſucht, die Frechheit, der Hochmuth und die Hoffahrt und auf die letzte Anſprache eine noch größere Zahl von Prädikaten, nämlich die Anklagen: „Verfolger der Guten, haſſend Wahrheit, liebend Lüge, nicht erkennend den Lohn der Gerechtigkeit, nicht anhängend dem Guten noch auch dem gerechten Gerichte, achtſam nicht auf das Gute, ſondern auf das Schlimme, von denen weitab iſt Sanftmuth und Geduld, Eitles liebend, jagend nach Belohnung; — nicht bemitleidend den Armen, ſich nicht anſtrengend wegen eines Belaſteten, nicht erkennend den, der ſie gemacht hat, (Mörder von Kindern, Zerſtörer des Gebildes Gottes,) ſich abwendend vom Bedürftigen, unterdrückend den Bedrängten, der Reichen Beiſtände, der Armen ungerechte Richter, mit allen Sünden behaftet." — Von Wortkargheit oder Beſchleunigung des Schluſſes kann hier keine Rede ſein. Faſt ſämmtliche Anklagen (3 mal 7 und 1 an Zahl), mit welchen der Finſternisweg des Barnabasbriefes (XX, 2) ſchließt, ſind beibehalten worden, ſelbſt die beiden Anklagen „Mörder von Kindern, Zerſtörer des Gebildes Got-

tes" nicht ausgenommen, obſchon dieſelben in der Zwölfapl. nach II, 2 zum Diebſtahlsverbote (vermuthlich als Mittel der Erbſchleicherei) gehören und mithin nicht der letzten, ſondern der vierten Anſprache gegenüber zu ſtellen waren. Gleichwohl ſchließt die Darſtellung des Todesweges, ohne auf die Sätze, welche in der Zwölfapl. auf die ſechs Anſprachen noch folgen, — es ſind die Sätze von der gottesfürchtigen Kindererziehung und gegenſeitigen Achtung der Herren und Knechte aus Gottesfurcht ſowie von der ſchuldigen Treue und Aufrichtigkeit gegen Gott — irgend Bezug zu nehmen: wohl ein deutliches Anzeichen, daß auch dieſe Sätze nicht ſchon von Anfang an in der Darſtellung der zwei Wege geſtanden, ſondern gleich den ebenfalls im Todeswege unberückſichtigt gebliebenen Vollkommenheitsſprüchen des zweiten Hauptttheiles der Zwölfapl. erſt vom Verfaſſer der letzteren hinzugefügt worden ſind. Schwierig wenigſtens wäre es nicht geweſen, wie den dritten und vierten, ſo auch den fünften Abſchnitt des Lebensweges bei der Beſchreibung des Todesweges mit in Erinnerung zu bringen: ſchon Worte wie *ἀφοβία θεοῦ* oder *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ* hätten hierzu genügt. Oder vielmehr: es wäre nur nöthig geweſen, eben dieſe Worte, welche der Finſternisweg des Barnabasbriefes enthält, gleich faſt allen anderen Beſtandtheilen dieſer Vorlage bei der Bearbeitung des Todesweges beizubehalten, wenn dieſe Bearbeitung in der That erſt vom Verfaſſer der Zwölfapl. ſtammt. Setzen wir dagegen eine ältere Darſtellung der zwei Wege voraus, aus welcher die vorliegende Schilderung des Todesweges unmittelbar gefloſſen iſt und in welcher die Beſchreibung des Lebensweges ſich auf die

Digitized by Google

ſchon oben als eng zuſammengehörig dargethanen drei Abſchnitte beſchränkte, ſo erweiſt ſich der in Rede ſtehende Text des Todesweges als eine planmäßig angelegte Gegenüberſtellung und Recapitulation, bei deren Ausarbeitung der mittlere Abſchnitt des Lebensweges wegen ſeines vorherrſchend negativen Inhalts zweckmäßig als nächſte Grundlage diente, daneben aber nicht blos die ſieben Anſprachen, ſondern (vgl. den Satz: „nicht erkennend den, der ſie gemacht hat“) auch die Textworte des erſten Abſchnittes gelegentlich berückſichtigt wurden.

Alle Wahrſcheinlichkeit ſpricht mithin dafür, daß die Darſtellung der zwei Wege in der Zwölfapl. keine Originalarbeit, ſondern die Erweiterung einer älteren Schrift über denſelben Gegenſtand iſt, in welcher auf die zwei Hauptgebote der Liebe ſofort die dekalog-ähnliche Auslegung folgte und die ſieben Anſprachen den Schlußabſchnitt des Lebensweges bildeten. Wenn nun Clemens von Alexandrien an der vielgenannten Stelle Strom. I, 20 einen Satz anführt, welcher dieſen ſieben Anſprachen entnommen iſt, ſo kann man zunächſt ſchwanken, ob hierbei an die Zwölfapl. oder an ihre Quelle gedacht werden ſolle; da uns jener Satz indeß zugleich als ein Ausſpruch „der Schrift“ bezeichnet wird, ſo läßt ſich hierin nicht wohl ein Zeugnis für die jüngere Zwölfapl., ſondern vielmehr nur ein ſolches für die ältere verloren gegangene Schrift finden, deren Entſtehungszeit ſofort den Tagen des Clemens von Alexandrien möglichſt weit vorausliegend anzuſetzen iſt.

Doch noch mehr. Der Verfaſſer der Zwölfapl. ſchreibt ſeine Vorlage faſt unverändert ab und ſchaltet

zwar zwei Abſchnitte in dieſelbe ein, entlehnt aber auch dieſe großentheils wörtlich drei andern Schriften, nämlich ſeinem Evangelium (vgl. Matth. V, 39 ff. u. Luc. VI, 27 ff.) und dem Pastor Hermae (Mand. II, 4—6) einentheils (I, 3—5) und dem Barnabasbriefe (XIX, 5, 7, 2 und 12) [1]) anderntheils (IV, 9—14). Darf von

1) Die von der Zwölfapl. hier gewagte Verbindung der zwei Sätze des Barnabasbriefes: „Verlaſſe nicht die Gebote des Herrn", ſondern „bewahre, was du (an Offenbarungslehren, vgl. Deut. IV, 2 ff.) „empfangen haſt, ohne Hinzufügung und ohne Hinwegnahme", erſcheint auf den erſten Blick widerſinnig, da Glaubenstreue und Gebotsübertretung in der Wirklichkeit des Lebens einander keineswegs ausſchließen, läßt ſich jedoch ertragen, wenn man den Sinn des erſten Satzes im Hinblick auf den zweiten verallgemeinert und ſo wendet, daß die Gebote des Herrn zunächſt in ihrer Eigenſchaft als Offenbarungslehren (nicht als Sittenvorſchriften) betrachtet werden. Daß aber im Uebrigen die Lichtweg-Sprüche des Barnabasbriefes in der Zwölfapl. allerdings eine faßlichere Reihenfolge aufweiſen, als ſie im Barnabasbriefe ſelbſt haben, ergiebt doch wohl keinen Beweis gegen die Priorität des letzteren (ſ. o. S. 399 f.), da dieſem anſcheinend (vgl. I, 4) eine erfolgreiche Unterrichtsübung vorausliegt, in welcher jene Sätze am eheſten ihr ſentenziöſes Gepräge erhalten konnten und in welcher ſie urſprünglich vom Verfaſſer des Barnabasbriefes auch in einer beſſeren, ſachgemäßeren Gruppierung gebraucht worden ſein werden. Jene mündliche Lehrübung iſt eine elementare geweſen; erſt brieflich unternimmt es der Verfaſſer, zum mündlich mitgetheilten Unterricht eine vollkommenere Einſicht ſowohl bezüglich der Glaubenswahrheiten als auch bezüglich der Sittenlehren hinzuzufügen (I, 5; XVIII, 1). In erſterer Hinſicht nun geſchieht dies durch Darlegung der altteſtamentlichen Weiſſagungen und Vorbilder, welche den (anti-ebionitiſchen) Glaubenslehren zur Beſtätigung dienen und den Leſern in ſolcher Beleuchtung noch neu ſind. In letzterer Hinſicht aber macht der Verfaſſer den Verſuch, eine eben dieſer Darſtellung entſprechende Ueberſicht der Moralvorſchriften zu liefern, — ein Verſuch, welcher vom antijudaiſtiſchen Standpunkte unternommen und des-

Digitized by Google

einem ſolchen Schriftſteller wohl angenommen werden, daß er nach einem derartigen unſelbſtändigen Anfange

---

halb vom moſaiſchen Dekalog und der dieſem ſich anſchließenden Lehrordnung des Evangeliums (Matth. 5, 21—48; 15, 19; 19, 18 f.) abſehend allerdings die Kräfte des Verfaſſers weit überſtieg. — Es ſollen zwei entgegengeſetzte Lebenswege beſchrieben werden: ſchon über die zu wählenden Bezeichnungen kommt der Verfaſſer mit ſich ſelbſt nicht in's Reine; er redet I, 4 vom Wege der Gerechtigkeit (vgl. 2. Petr. 2, 21), IV, 10 von den Werken des böſen Weges, V, 4 vom Wege der Gerechtigkeit und vom Wege der Finſternis, XVIII, 1 vom Wege des Lichtes und vom Wege der Finſternis, XIX, 1 u. 3 vom Wege des Lichtes und vom Wege des Todes, XX, 1 vom Wege des Schwarzen. — Beide Wege laſſen ſich in je 4 Abſchnitte zerlegen. Wie ſchon Funk, o. S. 394 u. 400, geltend macht, ſcheinen im Lichtwege die Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe (XIX, 2 u. 5) den Anfang eines erſten und eines zweiten Abſchnittes zu kennzeichnen; ebenſo dürfte die Vorſchrift, ſich ſelbſt nach Kräften rein zu halten (XIX, 8) einen dritten Abſchnitt einleiten und mit der allgemeinen Aufforderung, alle Offenbarungslehren treu zu bewahren (XIX, 11), ein vierter oder Schlußabſchnitt beginnen. Im Finſterniswege hinwieder bildet die mit „Götzendienſt" eingeleitete und mit „Mangel an Gottesfurcht" ſchließende Sündenreihe (XX, 1) einen erſten, auch grammatiſch abgeſonderten Abſchnitt, auf welchen dann noch drei Heptaden von Anklagen (Verfolger der Guten u. ſ. w., wachſam nicht zur Gottesfurcht u. ſ. w., nicht erkennend den, der ſie gemacht, u. ſ. w.) und das allgemeine Schlußwort: „mit allen Sünden behaftet" folgen. Aber von ſtrenger Ordnung der Darſtellung iſt bei all dem nichts zu entdecken. — Bei Beſprechung der altteſtamentlichen Speiſeverbote hat der Verfaſſer drei Klaſſen von Sündern unterſchieden, die Klaſſe der immerdar und gänzlich Gottloſen, die Klaſſe der gottvergeſſenen Scheinfrommen und die Klaſſe der Raubgierigen, und in dieſer Unterſcheidung eine vollkommenere Einſicht erblickt (X, 1—5, 9 f.). Es ſcheint, als verſuche er nun, bei jedem Abſchnitte der zwei Wege eben dieſe Unterſcheidung durchzuführen und regelmäßig gleichſam die Worte einzuſchärfen: „1. ſei treu gegen Gott, 2. (oder 3.) ſei aufrichtig fromm und 3. (oder 2.) ſei

die noch folgende größere Hälfte ſeiner Arbeit völlig oder auch nur vorwiegend ſelbſtändig geſchaffen habe?

---

unſträflich und mildherzig!“ Wenigſtens finden ſich im erſten Abſchnitte (des Lichtweges) — nach Mittheilung des Hauptgebotes (der Gottesliebe) und einer zuſätzlichen Mahnung (in den Begierden des Herzens einfach und im Eifer des Geiſtes reich zu ſein) — die Sätze: „Du ſollſt nicht anhängen denjenigen, die auf dem Todeswege wandeln (vgl. X, 5), ſollſt haſſen alle Heuchelei, ſollſt nicht annehmen einen ſchlimmen Rath gegen deinen Nächſten“; im zweiten Abſchnitt — ebenfalls nach Mittheilung des Hauptgebotes (der Nächſtenliebe) und einer zuſätzlichen Warnung (vor Kindesmord) —: „Nicht mögeſt du deine Hand zurückziehen von deinem Sohne oder von deiner Tochter, ſondern von Jugend auf ſollſt du ſie lehren die Furcht des Herrn, nicht werde ein habſüchtiger Menſch, du ſollſt nicht doppelſinnig und nicht doppelzüngig ſein“; im dritten Abſchnitt — wiederum nach Mittheilung des Hauptgebotes (der Enthaltſamkeit) und einer zuſätzlichen Mahnung (nicht eigennützig zu werden) —: „Du ſollſt lieben wie deinen Augapfel jeden, welcher zu dir des Herrn Wort redet, ſollſt gedenken des Gerichtstages bei Nacht und bei Tage, ſollſt dich nicht beſinnen zum Geben“; im vierten Abſchnitt: „Du ſollſt bewahren, was du empfangen haſt, ſollſt friedfertig ſein, ſollſt nicht nahen zum Gebet mit böſem Bewußtſein.“ Im fünften Abſchnitte (dem erſten des Finſterniswegs) begegnen wir noch den Worten: „Götzendienſt, Heuchelei, Raub“; im ſechſten: „Verfolger der Guten, Wahrheit haſſend, Lügen liebend, nicht achtend einer Wittwe oder Waiſe“; im ſiebenten: „Wachſam nicht zur Gottesfurcht, ſondern zum Schlimmen, nicht bemitleidend den Armen“; und im achten: „Nicht erkennend den, der ſie gemacht, unterdrückend den Bedrängten.“ — Hiernach iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß der Verfaſſer darauf ausging, bei jedem der beabſichtigten acht Abſchnitte ſowohl vor vollendeter Gottloſigkeit als auch vor heuchleriſcher Frömmigkeit und vor mitleidloſer Raubgier (oder, im Finſterniswege, wenigſtens vor Gottloſigkeit und Raubgier) eine Warnung anzubringen. Daß ihm nun die Durchführung dieſes ohnehin mißlichen Vorhabens nicht aufs Beſte geglückt iſt, zumal ihm wohl auch daran lag, keinen von den Lieblingsſprüchen, welche ihm von ſeiner mündlichen Lehrthätigkeit her

Digitized by Google

Oder iſt es nicht vielmehr von vornherein wahrſcheinlich, daß er auch hier eine ältere Schrift zu Grunde gelegt und dieſelbe ähnlich, wie er mit den zwei Wegen gethan, theils gekürzt, theils durch Einſchaltungen erweitert habe? Betrachten wir, was dieſer Vermuthung etwa zur Beſtätigung dienen kann.

3.

Die anti-ebionitiſche Verordnung.

1. Die zweite Hälfte der Zwölfapl. behandelt zunächſt folgende Gegenſtände:

1) die Art zu taufen (VII) ſowie wöchentlich zu faſten und täglich zu beten (VIII),

2) die euchariſtiſchen Gebete (IX und X) ſowie die euchariſtiſche und exhomologetiſche Sonntagsfeier (XIV) und

---

wichtig ſcheinen und geläufig ſein mochten, unerwähnt zu laſſen, ſteht allerdings außer Zweifel. Aber es begreift ſich doch auch, daß bei ſolchem Vorgehen dieſelben Pflichten wiederholt berührt werden und insbeſondere die Pflicht der Mildherzigkeit ſowie der Mildthätigkeit mehrmals zur Sprache kommt, ohne daß daraus eine Nöthigung entſteht, die von einem anderen Standpunkte ausgehende und ihre Ausſprüche nach andern Geſichtspunkten verbindende Darſtellung der Wege des Lebens und des Todes (oder auch die Zwölfapl. ſelbſt) hier als Quelle des Barnabasbriefes anzunehmen. Anderntheils aber iſt dieſe letztere Annahme dadurch ausgeſchloſſen, daß die Darſtellung des Todesweges in der Zwölfapl. augenſcheinlich vom Finſternisweges des Barnabasbriefes abhängt (ſ. o.), wie denn auch, um Anderes zu übergehen, die Vorſchrift der Zwölfapl. (II, 7), unter Umſtänden den Nächſten mehr zu lieben als die eigene Seele, ſich am leichteſten aus einer Bezugnahme auf den Barnabasbrief (XX, 5) erklärt, in welchem der allgemeine Satz, den Nächſten in ſolchem Grade zu lieben, nach I, 4 und IV, 6 nicht befremdet.

Digitized by Google

3) die Beſtellung von Epiſkopen und Diakonen und die Werthſchätzung derſelben (XV, 1 u. 2).

Dieſe drei Haupttheile bilden ein wohlgeordnetes und in ſich abgeſchloſſenes Ganzes, das ſich aus der Abſicht, die Grundbedingungen eines gedeihlichen Gemeindelebens neu einzuſchärfen, verſtehen und begreifen läßt. Aber die Zwölfapl. ſchaltet zwiſchen die Vorſchriften über die eucharistiſchen Gebete einerſeits und über die eucharistiſche und exhomologetiſche Sonntagsfeier andererſeits noch eine beträchtliche Reihe eingehender Anweiſungen ein, nämlich

a) über die als „Apoſtel" bezeichneten Wanderprediger, die ſchon als Lügenpropheten gelten ſollen, wenn ſie an einem Orte länger als höchſtens zwei Tage bleiben oder bei der Weiterreiſe Geld verlangen (XI, 3—6),

b) über die im Geiſte redenden Propheten, die nicht vorwitzig zu beurtheilen, ſondern daran als wahre Propheten zu erkennen ſeien, daß ſie das Benehmen des Herrn (*τοὺς τρόπους Κυρίου*) an ſich haben, von der im Geiſte beſtellten Mahlzeit nicht eſſen, die verkündete Wahrheit auch ſelbſt beobachten und im Geiſte nicht für ſich ſelbſt, ſondern höchſtens für andere Bedürftige Geld oder andere Dinge fordern (XI, 7—12),

c) über die durchreiſenden Glaubensgenoſſen, welche man nöthigenfalls zwei oder drei Tage beherbergen und, wenn ſie am Ort ſich niederlaſſen wollen, um als Handwerker oder durch andere Arbeit ſich ihr Brod zu verdienen, hierbei unterſtützen, im Falle der Arbeitsſcheu aber meiden ſolle (XII), und

d) über den Unterhalt, deſſen jeder wahre Prophet, welcher ſich in einer Gemeinde niederlaſſen wolle,

Digitized by Google

ſowie jeder wahre Lehrer würdig ſei, und welcher ſich, da dieſe Propheten die Hohenprieſter der Gemeinden ſeien, über alle Erſtlinge der Kelter und Tenne ſowie der Rinder- und Schafherden mit Einſchluß des Anbruches jedes friſchen Teiges und neugeöffneten Wein- oder Oelgefäſſes erſtrecke, wogegen vom Geld und von der Bekleidung und von jedem ſonſtigen Erwerb die Erſtlinge nach freiem Ermeſſen entrichtet werden dürfen (XIII).

Augenſcheinlich liegt hier eine bedeutende Unterbrechung des Zuſammenhanges vor [1]), die ſich am leichteſten durch die Annahme erklärt, daß der Verfaſſer der Zwölfapl. auch hier ein älteres Schriftſtück vor ſich gehabt und ähnlich, wie er es mit der älteren Darſtellung der zwei Wege gethan, durch eine größere Einſchaltung ohne Schonung des Zuſammenhanges erweitert hat [2]).

---

1) Auch bei Bryennios, a. a. O. σελ. ϟγʹ, lautet die kurze Inhaltsangabe bereits ſo, daß die Unterbrechung in die Augen ſpringt. Derſelbe unterſcheidet nämlich im Ganzen vier Stücke, von welchen das erſte (I—VI) die zwei Wege enthalte, das zweite (VII—X und XIV) vom göttlichen Dienſt handele, d. i. von der Taufe, dem Faſten, dem Gebet, der Euchariſtie und der Art, den Tag des Herrn zu feiern, das dritte (XI—XIII und XV) ſich über die Apoſtel, Propheten und Lehrer u. ſ. w. verbreite und das vierte (XVI) die Paruſie des Herrn betreffe.

2) Auffällig iſt zugleich der Hinweis *κατὰ τὴν ἐντολήν*, welcher ſowohl im erſten, dem Lebenswege eingeſchalteten, Abſchnitte (I, 5) als auch hier (XIII, 5 u. 7) ſich findet; noch bemerkenswerther aber wohl, daß, während jener Abſchnitt mit einer nur ſtillſchweigenden Benutzung des Evangeliums beginnt (I, 3—5), hier bald anfangs (XI, 3) ausdrücklich auf das Evangelium Bezug genommen wird. Dieſer ausdrücklichen Bezugnahme begegnen wir dann noch in K. XV, 3 u. 4, einem anſcheinend ebenfalls

Digitized by Google

2. Nachdem der Verfaſſer die als zuverläßig erwieſenen Propheten für die neuteſtamentlichen Hohenprieſter der Gemeinden erklärt und ihnen als ſolchen den Bezug der geſetzlichen Erſtlingsgaben ſeitens der Gemeinde, in welcher ſie ihren Wohnſitz gewählt haben, zuerkannt hat, wie er denſelben auch ſchon vorher (X, 7) das Vorrecht eingeräumt, die euchariſtiſchen Gebete ſo lang, als ſie wollten, auszudehnen, ließ ſich eine Belehrung darüber wohl begreiflich finden, was die Gemeinden thun ſollten, um derartige prophetiſche Hoheprieſter und Liturgen ſtets zu beſitzen. Eifriges Bemühen, den etwa anſäßigen Propheten an ſeinen Wirkungskreis zu feſſeln ſowie im Bedürfnisfalle einen auswärtigen oder durchreiſenden Propheten zur Ueberſiedlung oder Niederlaſſung zu gewinnen oder auch in der eigenen Mitte die erwachenden Prophetengaben nicht zu vernachläßigen (vgl. 1. Cor. 14, 1 ff.), hätte ohne Widerſpruch mit dem Zuvorgeſagten empfohlen werden können. Dagegen einen anderweitigen Erſatz zu ſchaffen und Epiſkopen und Diakonen zu beſtellen, weil auch ſie den Dienſt der Propheten und Lehrer leiſteten (XV, 1), iſt eine überraſchende Aufforderung die ſich mit den vorausgegangenen Anweiſungen bezüg-

---

eingeſchobenen Texte, ſowie ſchon VIII, 2, wo der urſprüngliche Wortlaut durch den Hinweis auf das Evangelium und außerdem durch die mitgetheilte Doxologie erweitert ſein mag. Vom ſechszehnten Kapitel endlich, deſſen eschatologiſche Angaben ſich auf irgend ein Evangelium ſtützen, dürfte zwar die Ermahnung zur Wachſamkeit (als Schlußwort) ſchon in der benutzten Vorlage geſtanden haben, der zweite Vers dagegen und alles noch Folgende (vgl. hierzu auch Barn. ep. IV, 9 u. 10) wieder von unſerem Autor ſtammen.

Digitized by Google

lich der Prüfung und des Unterhaltes der Propheten nicht wohl verträgt. Denn jene Anweiſungen ſetzen offenbar voraus, daß die Gemeinden noch nach wie vor Gelegenheit hatten, wahre und erprobte Propheten zur Niederlaſſung in ihrer Mitte zu bewegen. Wenigſtens eine Zwiſchenbemerkung, wie die XIII, 4 bezüglich der Erſtlingsgaben gemachte: „wenn ihr keinen Propheten habt“ oder findet, wäre deshalb bei der Vorſchrift, Epiſkopen und Diakonen zu beſtellen, ſehr am Platze geweſen. Daß gleichwohl jede derartige Einſchränkung fehlt und lediglich die Beſchaffung von Erſatzperſonen für die Propheten und Lehrer vorgeſchrieben wird, wie wenn ſchon früher davon die Rede geweſen wäre, welch empfindlicher und nicht zu beſeitigender Mangel an Propheten und Lehrern herrſche [1]), iſt kaum anders als

---

1) Der betreffende Text lautet, mit Zwiſchenbemerkungen über den vermuthlichen Sinn der einzelnen Worte, vollſtändig: *Χειροτονήσατε* (d. i. Beſtellet durch Handausſtreckung der wählenden Gemeinde und der ordinierenden Liturgen) *οὖν* (da dies nach dem Vorherbemerkten nöthig iſt) *ἑαυτοῖς* (für euren Bedarf) *ἐπισκόπους* (Vorſteher im Beſitze der apoſtoliſchen Vollgewalt, je nach der Größe der Gemeinde mit oder ohne prieſterliche Altargehilfen) *καὶ διακόνους* (und Begleiter des Biſchofs, welche ihn namentlich im Unterrichte der Neulinge wie in der Aufſichtsführung und Armenpflege unterſtützen) *ἀξίους Κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ* (denn euch, die ihr wegen der Nähe Paläſtina's bisher zwar nur zugewanderte judenchriſtliche, namentlich in die jeruſalemer Ueberlieferung, Kirchenordnung und Gebets- und Lehrweiſe eingeweihte und von dort her bevollmächtigte Männer — vgl. Apg. 15, 24 — mit prophetiſcher Begabung oder paläſtinenſiſcher Lehrgeſchicklichkeit zu Vorgeſetzten hattet, jetzt aber infolge des Niederganges der dortigen Gemeinden und der Zerſtörung der heiligen Stadt ſolche Männer nicht leicht mehr erhaltet, wegen eurer vorwiegend heid-

Digitized by Google

durch die Vorausſetzung eines älteren Textes zu verſtehen, welchen der Verfaſſer der Zwölfapl. ungeachtet der vorausgegangenen größeren Einſchaltung über die Wanderprediger und Propheten hier unverändert beibehalten hat und in welchem ſchon vorher, vermuthlich in der Einleitung, eine für die Gemeinden verhängnisvolle Verminderung der Propheten und Lehrer erwähnt worden war. Jedenfalls bereitet die Annahme keine geſchichtlichen Schwierigkeiten, daß, als die in den Apoſteltagen üblichen Auswanderungen paläſtinenſiſcher Propheten und Lehrer nach den auswärtigen Gemeinden (vgl. Apg. 11, 27; 13, 1 f.; 15, 32; Jac. 3, 1) mehr und mehr aufhörten, alſo beſonders nach dem Falle Jeruſalems, manche Grenzgemeinden, — welche bis dahin wegen der Nähe Paläſtina's ihre kirchlichen Vorſteher mit Leichtigkeit aus der Zahl ſolcher Propheten und Lehrer erhalten hatten, nun aber andauernd verwaiſten — ſchließlich zuwandernde Abkömmlinge des auserwählten Volkes

niſchen Abkunft aber auch eher entbehren könnt, als die noch vorwiegend judenchriſtlichen Gemeinden, welchen Männer mit blos griechiſcher Geiſtesbildung für ihre bisherigen Propheten und Lehrer keinen vollen Erſatz leiſten würden, euch) *λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ* (leiſten auch ſie, die heidenchriſtlichen Vorgeſetzten, die nicht mehr durch iſraelitiſche, ſondern durch griechiſche Rangbezeichnungen unterſchieden werden, den Dienſt der „Propheten und Lehrer") *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων· Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς·* (Sehet ſie alſo nicht für gering an, weil ſie ja von keiner anderen Herkunft ſeien, als ihr ſelbſt:) *αὐτοὶ γάρ εἰσιν* (denn ſie, eben dieſe, gereichen euch zur Ehre, da ſie euch angehören und doch hochgeehrt ſind als Amtsgenoſſen der dem auserwählten Volke entſtammenden Propheten und Lehrer, oder kürzer: ſind ſie es ja doch, welche aus eurer Zahl der Ehre neben den Propheten und Lehrern theilhaft ſind,) *οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.*

Digitized by Google

ſich als Lehrer gefallen ließen, die, ſei es aus Unkenntnis, ſei es aus ebionitiſierender Anhänglichkeit an die vaterländiſchen Gewohnheiten, a) die chriſtliche Taufform verabſäumten, dafür aber b) und c) die phariſäiſchen Faſten- und Gebetsübungen pflegten, d) auch wohl auf ihre Art euchariſtiſche Gebete verrichteten und dabei e) die Sonntagsfeier hintanſetzten, und daß durch alles dieſes irgend welche Amtsnachfolger der Apoſtel ſchon frühzeitig zu einer Verordnung veranlaßt wurden, in welcher nach einer einleitenden Bemerkung über die herrſchende Nothlage eben dieſe Vorſchriften liturgiſchen und kirchenrechtlichen Inhalts zu finden waren, die ſich aus dem Wortlaut der Zwölfapl. von ſelbſt noch zu einem beſonderen Ganzen zuſammenzufügen ſcheinen [1]).

3. Unmittelbar vor der längeren Einſchaltung über die Wanderprediger und Propheten findet ſich der Text: „Wer nun kommt und euch dies alles, das vorſtehend

1) Beginnend mit dem Hinweiſe auf die ſeit dem Falle der hl. Stadt eingetretene Verminderung der (paläſtinenſiſchen) „Propheten und Lehrer" und die hieraus entſtandene langjährige Verwaiſung mancher Gemeinden, die nun bereits über Dinge wie Taufe und Euchariſtie in Unſicherheit wären oder durch zuwandernde berufsloſe Lehrer in Unſicherheit verſetzt würden, konnte jene Verordnung (eines Konvents kirchlicher Vorgeſetzter, vgl. Apl. 15, 1 ff.) recht wohl zuerſt *περὶ (μὲν) τοῦ βαπτίσματος* und *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας* mit Einſchluß der Vorſchriften über Faſten und Beten und Sonntagsfeier (VII bis X u. XIV) und ſodann noch über die Beſtellung von Epiſkopen und Diakonen und deren Hochachtung (XV, 1 u. 2) ſich äußern, um mit einer allgemeinen Ermahnung zur Wachſamkeit (XVI, 1) zu ſchließen: zur Wiederherſtellung dieſer vermuthlichen Vorlage der Zwölfapl. würde es jedoch noch einer eingehenderen Unterſuchung bedürfen, da, abgeſehen von kleineren Einzelheiten, beſonders die euchariſtiſchen Gebete (ſ. w. u.) den Verdacht einer bedeutenden Kürzung und Umſtellung erwecken.

Digitized by Google

Geſagte, lehrt, den nehmet auf; wenn er, der Lehrende, jedoch ſelbſt verkehrt iſt und eine andere Lehre lehrt zur Auflöſung, ſo höret ihn nicht an: — jedoch zur Hinzufügung von Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn, nehmet ihn auf wie den Herrn“[1]). Das letztere Sätzchen müßte vollſtändiger heißen: „wenn er jedoch eine andere Lehre zwar vorträgt, indes eine ſolche, daß Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn dadurch vermehrt wird, ſo nehmet ihn auf wie den Herrn.“ Man bemerkt leicht, daß hiermit das in den erſten beiden Sätzen Ausgeſprochene mit einer nicht gerade glücklichen Wendung dahin berichtigt werden ſoll, daß nicht zwei, ſondern drei Fälle möglich ſind und nicht blos im erſten, ſondern auch in dem beigefügten dritten Falle die Aufnahme des Lehrers Pflicht iſt. Daß der Verfaſſer der Zwölfapl. dabei einen fremden Text vor ſich gehabt und in der bezeichneten Weiſe zu verbeſſern verſucht hat, wird ſich kaum verkennen laſſen, da die Annahme, ein und derſelbe Autor habe nach ſeinem eigenen Plane zuerſt jede abweichende Lehre geächtet, ſchon im nächſten Satze aber ſeine Weiſung ſelbſt entkräftet, indem der Anſpruch, ein Mehrer der Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis zu ſein, ja ſehr leicht von jedem anders denkenden Lehrer erhoben werden konnte, denn doch wohl zu gewagt wäre. Aber was könnte den Verfaſſer der Zwölfapl. zu dieſer Textänderung veranlaßt haben?

---

1) *Ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε, εἰς δὲ τὸ προςθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν Κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς Κύριον.* XI, 1 u. 2.

Digitized by Google

Wohl nichts anderes, als daß er ſelbſt eine andere Lehre vortrug, als in ſeiner Vorlage vorgezeichnet war, dabei ſich jedoch als einen Mehrer der Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis betrachtete. Wie dieſes Letztere zu verſtehen ſei, zeigen einigermaßen ſchon die Zuſätze, welche der Verfaſſer zu ſeinen beiden Vorlagen macht. Die volltönigen Vollkommenheitsgebote (I, 3—5), die in einem Nachtrage zu den zwei Wegen (VI, 1—3) wieder abgeſchwächt werden müſſen, um nicht eher abzuſchrecken als anzulocken [1], die Forderung der Oeffentlichkeit des Sündenbekenntniſſes, welche IV, 14 zum Texte des Barnabasbriefes (XIX, 12) hinzugefügt wird, die dem Vaterunſer angehängte (hier ebionitiſch aufzufaſſende?) Doxologie „denn dein iſt die Macht und die Herrlichkeit in die Ewigkeiten“ (VIII, 2), das entſchiedene Vorgehen gegen gewinnſüchtige Wanderprediger und Propheten (XI, 6, 9, 12) [2] ſowie gegen arbeitsſcheue Glaubens-

1) Die Bemerkung: „Aber auch hierüber bleibt doch wohl geſagt: Es ſchwitze dein Almoſen in deine Hände, bis du erkannt haſt, wem du giebſt“ (I, 6), gehört wohl nicht hierher, da ſie als Einwand eines Gloſſators anzuſehen ſein dürfte.

2) Auf Eheloſigkeit der Propheten ſcheint der Verfaſſer jedoch nicht dringen, vielmehr ihnen ſelbſt mehrmalige Verheiratung nachſehen zu wollen: ermahnt er doch XI, 11 die Gemeinden, Gott das Gericht zu überlaſſen, wenn ein erprobter Prophet *εἰς μυστήριον κοσμικὸν τῆς ἐκκλησίας* (d. h. wohl, in Bezug auf die Ehe, die etwas Weltliches und doch in der Kirche nach Epheſ. 5, 32 etwas Geheimnisvolles iſt), für ſeine Perſon ſtarke Dinge leiſtet (*ὅσα αὐτὸς ποιεῖ*, nämlich durch Verheirathung und Wiederverheirathung, nicht durch Enthaltſamkeit, die damals eines Schutzredners nicht bedurfte), falls er nur nicht lehre, daß man es ebenſo machen ſolle; — denn ebenſo hätten auch die alten Propheten (wenigſtens Oſeas 1, 2 ff.; 3, 1 ff.) gethan. — Eine

Digitized by Google

genoſſen (XII, 5), die Anordnung der Erſtlingsgaben (XIII, 3—7), die ſtrenge Weiſung gegen die Verletzer der Bruderliebe (XV, 3), die Empfehlung oftmaliger Konferenzen behufs Erzielung der perſönlichen Vollkommenheit für die Zeit des Weltendes (XVI, 2) und die Andeutung, daß beim Weltende diejenigen, welche in „ihrem“ (väterlichen? ebionitiſchen?) Glauben verharren, nicht anders als von oder unter dem der Vernichtung Geweihten (dem jeruſalemer Tempelberge, zu welchem die Ebioniten noch immer betend ſich hinwendeten [1]?), würden gerettet werden (XVI, 5): dieſe Einzelheiten laſſen bereits vermuthen, wie der Verfaſſer ſich als vermeintlicher Mehrer der Gerechtigkeit und der Erkenntnis des Herrn für berechtigt anſehen mochte, von der überlieferten Lehr- und Gebetsweiſe abzuweichen. Nehmen wir noch hinzu, was die Zwölfapl. aus ihren Vorlagen anſcheinend **ausgemerzt** hat. Im Gebot der Gottesliebe (I, 2) fehlt der (den Ebioniten ohne Zweifel mißfällige) [2] Hinweis auf die bereits erfolgte Erlöſung, der jedoch, wie wir ſchon ſahen, nach dem Wortlaut der apoſt. Ko. zu ſchließen, ebenſo wie im Barnabasbriefe (XIX, 2) auch bereits in den zwei We-

gerade entgegengeſetzte Auslegung ſ. bei Ad. Harnack a. a. O. zu XI, 11.

1) Circumciduntur (Ebionaei) ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et judaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei. Iren. adv. haer. I, 26, 2. Der Text der Zwölfapl. lautet hier: *Οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος.* Vgl. dazu Joel, 3, 5 (Vulg. 2, 32).

2) Vgl. Philosophumena, VII, 34: *Ἐβιωναῖοι ... ἔθεσιν Ἰουδαϊκοῖς ζῶσι, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι καὶ τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον.*

Digitized by Google

gen, auf welchen die Zwölfapl. fußt, geſtanden haben dürfte. Ja ſelbſt in den euchariſtiſchen Gebeten (IX u. X) unterbleibt jede Erinnerung an den Erlöſungstod des Herrn, obſchon nach 1. Cor. 11, 26 (ſowie nach Juſtin, Dial. cum Tryph. c. 41; vgl. c. 117) bei jedem Genuſſe der euchariſtiſchen Gaben eine Verkündigung dieſes Todes ſtattfinden ſollte und demgemäß auch in der vom Verfaſſer der Zwölfapl. benutzten Verordnung vermuthlich vorgeſchrieben war. Im Barnabasbriefe (XIX, 7) werden die Herrn zur ſchonenden Behandlung ihrer Knechte, die auf denſelben Gott hoffen, mit der Bemerkung aufgefordert, daß dieſer ihr beiderſeitiger Gott gekommen iſt, nicht nach Anſehen der Perſon zu berufen, ſondern zu denjenigen, welche der Geiſt zubereitet hat [1]). Die Ankunft Gottes im Fleiſche und ſein Wandeln unter den Menſchen wird hier als eine der Vergangenheit angehörige geſchichtliche Thatſache vorausgeſetzt, die als ſolche von ebionitiſch denkenden Männern freilich nicht anerkannt wurde [2]). Der Verfaſſer der Zwölfapl. aber giebt den Text des Barnabasbriefes in der Weiſe wieder, daß er von Gott in der Gegenwart ausſagt, derſelbe komme nicht nach Anſehen der Perſon zu berufen [3]), und ſo das Bekenntnis der Menſchwerdung Gottes vermeidet. Ueberhaupt

---

1) *Μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν· ὅτι ἦλθεν οὐ κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν.*

2) *Ἐβιωναῖοι δὲ ὁμολογοῦσι μὲν τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντως θεοῦ γεγονέναι, τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν.* Philosoph. l. c. Cf. Iren. adv. haer. IV, 23, 4 u. I, 26, 2.

3) *Οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι.*

wird in der Zwölfapl. die Gottheit Chriſti nirgends unzweideutig gelehrt. Jeſus Chriſtus wird einerſeits der Knecht Gottes (παῖς θεοῦ, ebenſo wie David, IX, 2, 3, X, 2, 3), andererſeits aber auch der Herr (z. B. VIII, 2 u. öfter), ja (in der trinitariſchen Taufformel VII, 1, vgl. XVI, 4) auch wohl der Sohn Gottes genannt: da indes auch die Ebioniten, obſchon ſie Jeſum für einen bloßen Menſchen erklärten, welcher nur wegen ſeiner Geſetzeserfüllung Chriſtus heiße [1]), ſowohl die trinitariſche Taufformel [2]) als auch die Feier des „Tages des Herrn" [3]) beibehielten, reichen dieſe Bezeichnungen nicht hin, um die Rechtgläubigkeit des Verfaſſers der Zwölfapl. nachzuweiſen; ja ſelbſt der Jubelruf Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ in der Erwartungsfeier der Reichsvollendung (X, 6) hilft über dieſen Zweifel nicht hinweg, da nach dem Zuſammenhange an Chriſtus, deſſen Wiederkunft nirgends offen angekündigt wird (ſ. XVI, 5—8 u. vergl. dazu Matth. 24, 30), nicht nothwendig zu denken iſt, die ungewöhnliche Formel [4]) vielmehr recht wohl auf denjenigen bezogen werden kann, als deſſen Knecht zu Anfang der Feierlichkeit David (wie auch Jeſus) genannt wurde (IX, 2) und welcher im Verlaufe der euchariſtiſchen Gebete zu wiederholten Malen und noch ganz kurz vor dem fraglichen Jubelrufe um die Herbeiführung der Reichsvollendung angerufen worden iſt (IX, 4 u. X, 5). Angeſichts dieſer Sachlage geht es nicht wohl an, beim Verfaſſer der

1) Philosoph. l. c.
2) Hieronymus in Lucif. c. 9.
3) Euſebius, H. E. III, 28 ed. Lämmer.
4) S. über dieſelbe Ad. Harnack, a. a. O. zu X, 6.

Digitized by Google

Zwölfapl., der wie von der Menſchwerdung und Erlöſung ſo auch von der Geiſtesſendung durchweg ſchweigt, eine Hinneigung zum Montanismus anzunehmen; wohl aber führen die angegebenen Einzelheiten, wozu noch der wahrſcheinliche Gebrauch des Evangeliums der Nazaräer und Ebioniten (ſ. o.) und Nichtgebrauch der pauliniſchen und johanneiſchen Schriften kommt [1]), zu dem Ergebnis, daß der Verfaſſer der Zwölfapl. wahrſcheinlich einer ebionitiſierenden Richtung huldigte und ſomit an dem Aufſchwunge, welchen die Sekte der Ebioniten gegen das Jahr 200 nahm [2]), wohl nicht unbetheiligt war.

1) Nach F. Probſt, Lehre und Gebet in den 3 erſt. chriſtl. Jahrh., 1871, S. 182, dürfte außerdem die Weiſung VII, 4, daß der Täufling ein oder zwei Tage vor der Taufe faſten ſoll, auf Verwandtſchaft mit Ebionitismus deuten. Vgl. auch, was XIII, 3—7 über die nur durch ihr Betragen beglaubigten Propheten als nunmehrige Hoheprieſter und über die ihnen zukommenden Erſtlingsgaben geſagt wird. Doch verbietet die milde Behandlung der Speiſeverbote (VI, 3) ſowie die Annahme der anti-jüdiſchen Faſtenordnung (VIII, 1), an ſchroffen Ebionitismus zu denken.

2) Die Partei der gnoſtiſchen Ebioniten erhielt um jene Zeit ihre Clementiniſchen Homilien; den vulgären Ebionitismus aber vertrat wenig ſpäter als theologiſcher Schriftſteller der Bibelüberſetzer Symmachus. S. Ad. Schliemann, die Clementinen, 1844, S. 476 ff. Vgl. außerdem das Auftreten des Blaſtus ſowie des Theodotus des Gerbers in Rom um das Jahr 192 und die ſich anſchließenden dortigen Bewegungen. (Der damalige römiſche Biſchof Victor erließ nach dem Pontificalbuche über den Taufvollzug eine ähnliche Beſtimmung, wie ſie ſich in den anti-ebionitiſchen Verordnungen fand. Der Gerber aus Byzanz aber dürfte, wenn ſämmtliche alten Nachrichten über ihn und ſeine Schüler — die Angaben des libellus synodicus in Verbindung mit Euſebius H. E. V, 19 ff. nicht ausgenommen — näher geprüft und mit Bezugnahme auf die neuentdeckte Schrift beleuchtet werden, leicht als der bislang ungenannte Autor der Zwölfapl. zu bezeichnen ſein, der nach Abfaſſung dieſer ſeiner Erſtlingsſchrift ebenſowohl fähig war, eine Zeit lang

Digitized by Google

Die der Zwölfapl. zu Grunde liegende ältere Verordnung aber, die im Sinne ihrer Entſtehungszeit [1]) als „anti-ebionitiſch“ zu bezeichnen ſein wird, hat anſcheinend grade in dem Abſchnitte, in welchem ſie vor einer abweichenden und zur Auflöſung führenden Lehre warnte, die bedeutendſte Aenderung und Abkürzung erlitten. Aus der ſchriftgemäßen [2]) „Dankſagung und Brodbrechung“ iſt nach XIV, 1 (vgl. IX, 3 u. 4) eine „Brodbrechung und Dankſagung“ geworden, in welcher des Leidens und Sterbens Chriſti keine Erwähnung geſchieht, die Brodesgeſtalt als ein Vorbild der noch erſt zerſtreuten, aber einſt in der Endzeit zuſammenzubringenden Gemeinde Gottes aufgefaßt wird (IX, 4; vgl. X, 5) und überhaupt an die Stelle einer mit dem Genuß der Eucha-

als erſter Kaſſenrendant der montaniſtiſchen Prophetie zu fungieren, als auch, mit Montanus zugleich zu Hierapolis und Anchialus kirchlich verurtheilt, aus dem Kreiſe der Montaniſten, deren Glaubensrichtung er ohnehin nicht theilte, plötzlich zu verſchwinden, als auch hiernach daheim in der Verfolgung Chriſtum zu verleugnen, abermals ſpurlos zu verſchwinden, um in Rom als Sophiſt aufzutreten, und ſchließlich eine ebionitiſche Secte zu ſtiften, deren Anhänger durch Beſoldung ihres Biſchofs Natalis ſowie durch zahlreiche Abänderungen der heiligen Schrift ihrem Meiſter würdig nachfolgten.)

1) Später, als die ebionitiſche Bewegung bereits feſtere Form angenommen und der chriſtlichen Taufe und Sonntagsfeier vom Ebionitismus, welcher dieſe Ueberlieferungen beibehielt, keine Gefahr mehr drohte, hätte eine anti-ebionitiſche Verordnung, beſonders wenn dabei nur der gefährdete Glaube und nicht auch eine üble Verwaiſung der Gemeinden in Betracht gekommen wäre, allerdings einen anderen Inhalt erfordert. Um ſo leichter konnte der Verfaſſer der Zwölfapl. das zu ſeiner Zeit in mancher Hinſicht bereits veraltete Schriftſtück ungeachtet der entgegengeſetzten Tendenz auf ſeine Weiſe benutzen.

2) Vgl. Matth. 26, 26; Marc. 14, 22; Luc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24.

Digitized by Google

riſtie ſchließenden Gedächtnißfeier des vollbrachten Erlöſungsopfers eine erſt nach dem Genuß (*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*, wie es X, 1 heißt,) ihren Höhepunkt erreichende Erwartungsfeier des Weltgerichts und der Reichsvollendung tritt, wie ſie für ebionitiſche Gemeinden Bedürfnis ſein mochte. Zieht man deshalb die im zweiten Pfaff'ſchen Irenäus-Fragmente [1]) erwähnten „deutero-apoſtoliſchen Verordnungen“ herbei, aus welchen die Leſer unter Andrem wiſſen konnten, daß der Herr eine neue Darbringung im neuen Bunde eingeſetzt habe gemäß der Weiſſagung des Malachias von dem reinen Opfer aller Orte [2]), ſo geht es nicht wohl an, jene Verordnungen in der Zwölfapl. ſelbſt wiederzufinden, da in letzterer zwar (XIV, 3) die Weiſſagung des Malachias in Verbindung mit der Sonntagsfeier angeführt, aber der Einſetzung eines neuteſtamentlichen Opfers nirgends ausdrücklich gedacht wird und doch die „zweiten Verordnungen der Apoſtel“, indem ſonſt wohl nicht gerade auf ſie beſonders hingewieſen würde, hierüber ſich deutlicher ausgedrückt haben müſſen, als ſelbſt die neuteſtamentlichen heiligen Schriften, z. B. Matth. 26, 26 ff. oder Luc. 22, 19 f. Dagegen erſcheint es nicht unmöglich, daß die der Zwölfapl. zu Grunde liegenden Vorſchriften, deren euchariſtiſche Gebete in der Zwölfapl. ja nur unvollſtändig mitgetheilt werden, behufs Abwehr des Ebionitismus die Stiftung

---

1) S. Irenaei Opp. ed. Ad. Stieren, I, 854; Hilgenfeld, l. c.^{2} p. 78.

2) *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι τὸν Κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου κτλ.*

des neuen Bundes und die Einſetzung des neuen Opfers nachdrücklich hervorgehoben haben. Vielleicht alſo ſind es dieſe durch die Zwölfapl. uns großentheils wiedergegebenen anti-ebionitiſchen Beſtimmungen, welche einſt den Titel: „Deutero-apoſtoliſche Verordnungen“ führten.

4.

Die erſte Aufnahme der Zwölfapoſtellehre in der Väterzeit.

Waren die obigen Aufſtellungen über die Geiſtesrichtung des Verfaſſers der Zwölfapl. zutreffend, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß ſeine Arbeit in kirchlichen Kreiſen ſofort beifällig aufgenommen worden ſei. In Anbetracht des Umſtandes, daß der Verfaſſer wohl erſt in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und zwar vermuthlich in Paläſtina oder einem benachbarten Lande als Schriftſteller aufgetreten iſt [1]), erſcheint nun Clemens von Alexandrien als der nächſte Zeuge, welcher uns über die angeregte Frage vielleicht Auskunft zu geben vermag. Dieſer aber unternimmt es am Schluß ſeines Pädagogen (III, 12, p. 304 sqq. ed. Potter.), ſelbſt gleichſam einen „Unterricht der Apoſtel für Neulinge“ zu liefern oder vielmehr, von welcher Art der durch die Apoſtel ertheilte Neulingsunterricht geweſen ſei (*οἵα δι᾽ ἀποστόλων ἡ παιδαγωγία*), quellenmäßig anzugeben. Ziehen wir alſo dieſe Erörterungen näher in Betracht.

---

1) Dies ergiebt ſich wenigſtens als die nächſtliegende Annahme, da der Autor anſcheinend den Pastor Hermae kennt und ſich des Hebräerevangeliums bedient.

Digitized by Google

Zuvörderſt erfahren wir von der Abſicht des Autors, den bisher auf die Taufe Vorbereiteten bei ihrer Entlaſſung aus dem pädagogiſchen Unterrichte einen kurzen Inbegriff der Heilslehre gleichſam mit auf den Weg zu geben und ihnen aus der heiligen Schrift die einfachen Gebote mitzutheilen, welche ſie vor den Wegen des Irrthums bewahren und auf dem guten Wege erhalten können. Einen erſten Inbegriff all dieſer Lebensregeln bilde aber der Ausſpruch des Herrn (Luc. 6, 31): „Wie ihr wollt, daß euch die Menſchen thun, ſo thuet auch ihr ihnen.“ Doch ſei es möglich, alle Gebote auch in zwei Worte zuſammenzufaſſen, nämlich in die beiden Worte von der Gottes- und Nächſtenliebe. Da indes doch auch in's Einzelne der Gebote eingegangen werden müſſe, ſo diene dazu der moſaiſche Dekalog mit ſeiner Sündenaufzählung: „Du ſollſt nicht ehebrechen, nicht Götzendienſt treiben, nicht Knaben ſchänden, nicht ſtehlen, nicht falſches Zeugnis geben; ehre deinen Vater und deine Mutter u. ſ. w.“ Dies ſei zu beachten und was ſonſt gemäß den Schriftleſungen befohlen werde. —

Hierin beſteht der erſte von den drei Theilen des beabſichtigten Schlußunterrichts. Wie man leicht bemerkt, verfolgt Clemens dabei weſentlich denſelben Gedankengang, welchen die der Zwölfapl. zu Grunde liegende Darſtellung der zwei Wege einhielt. Denn auch dieſe ſtellte im Unterſchiede vom Lichtwege des Barnabasbriefes die beiden Liebesgebote voran und ließ zur näheren Erklärung derſelben ſofort die Verbote der zweiten moſaiſchen Geſetzestafel folgen. Die nächſtliegende Vermuthung lautet deshalb dahin, daß unſer Autor eben

Digitized by Google

dieſe ältere Darſtellung der zwei Wege hier vor Augen gehabt habe. Doch läßt ſich nicht verkennen, daß die Ausführungen des Alexandriners mit dieſer Darſtellung keineswegs vollkommen übereinſtimmen: er ſchickt den beiden Liebesgeboten noch die Worte: „wie ihr wollt u. ſ. w." voraus und erwähnt ſchließlich (nach Matth. 19, 17 ff.) auch noch ausdrücklich das vierte der Zehngebote, obſchon beide Schrifttexte in den älteren „Zwei Wegen" anſcheinend fehlten. Der Anſchluß unſeres Autors an ſeine Vorlage iſt demnach offenbar kein ausnahmslos ſtrenger und deshalb läßt ſich immerhin die Möglichkeit nicht beſtreiten, daß die Zwölfapl. ſelbſt mit ihrer Darſtellung der zwei Wege (obſchon dann die Abweichung vom Gedankengange des alexandriniſchen Lehrers eine noch größere iſt), hier als Vorlage gedient hat. Jedenfalls aber erſcheint unzweifelhaft, daß die eine oder die andere Darſtellung der zwei Wege (wenn nicht beide zugleich) unſerem Autor vorſchwebte, da ſeine Erwähnung des Götzendienſtes und der Knabenſchändung [1]) unter den Verboten der zweiten moſaiſchen Geſetzestafel nur auf dieſe Weiſe erklärlich iſt. —

Der zweite Theil des Schlußunterrichts ſodann bringt eine Reihe von Ausſprüchen der Propheten und Chriſti, welche über den Inhalt und Gedankengang der älteren „Zwei Wege" beträchtlich hinausgehen. Nimmt man deshalb an, daß Clemens dieſe letztgenannte Schrift

---

1) Clemens von Alexandrien nennt zwiſchen den Dekalogsworten die Knabenſchändung auch in der Cohort. c. 10, p. 85 und im Paed. II, 10, p. 223 (vgl. Strom. III, 4, p. 527): man erſieht hieraus, wie ſehr eine von den beiden verwandten Darſtellungen der zwei Wege ſeinem Gedächtniſſe geläufig war.

Digitized by Google

bisher vor Augen hatte, ſo iſt zu ſchließen, daß er eine Stoffvermehrung für wünſchenswerth erachtete und daß inſofern die Zwölfapl. mit ihrem reicheren Inhalte ſeinen Beifall gefunden haben dürfte. Dieſe letztere Vermuthung gewinnt noch dadurch an Annehmbarkeit, daß die Ausſprüche, welche auf den Dekalog folgen, nicht ohne Bezugnahme auf die Zwölfapl. ausgewählt ſcheinen. Wenigſtens wird als erſter ſchriftgemäßer Befehl, welcher neben den Dekalogsworten beobachtet werden ſoll, die Mahnung des Jeſaias 1, 16—18 angeführt: „Waſchet euch und werdet rein u. ſ. w., lernet Gutes thun u. ſ. w." An zweiter Stelle geſchieht des Gebets Erwähnung ſowie an dritter des Faſtens, wobei die Aufforderung, Gutes zu thun durch Uebung der Barmherzigkeitswerke, beidemal ſich wiederholt. Hiernach aber kommt die Rede auf die Opfer, um unter Verwerfung des altteſtamentlichen Altardienſtes als gottgefälliges Opfer den zerknirſchten Geiſt und das Herz, welches ſeinen Bildner preiſt, hinzuſtellen. — Vergleicht man nun hiermit die Vorſchriften in der zweiten Hälfte der Zwölfapl. über die Taufe (VII), über Faſten und Beten (VIII) und über die euchariſtiſchen Gebete (IX u. X), ſo läßt ſich die Möglichkeit nicht leugnen, daß die obigen Ausſprüche mit Rückſicht auf dieſe Vorſchriften, die wegen der Arcandisciplin im Pädagogen noch nicht mittheilbar ſcheinen konnten, zuſammengeſtellt worden ſeien. — Der nächſtfolgende Ausſpruch allerdings entſpricht nicht in gleicher Weiſe dem nächſten Texte der Zwölfapl., welche nunmehr (XI, XII u. XIII) von den Wanderprediger u. ſ. w. handelt. Auf dieſen Abſchnitt nimmt unſer Autor nicht

Digitized by Google

Bezug, desgleichen auch nicht auf die noch ſolgenden Vorſchriften über die euchariſtiſche Sonntagsfeier (XIV) und über die Beſtellung von Epiſkopen und Diakonen (XV, 1 u. 2). Erſt bei der Vorſchrift über die brüderliche Zurechtweiſung (XV, 3) treffen Zwölfapl. und Schlußunterricht des Pädagogen wieder zuſammen, indem der Alexandriner an die Ausſprüche über das Opfer den Text anreiht: „Wenn dein Bruder ſich verfehlt hat, verweiſe es ihm“ u. ſ. w. (Luc. 17, 3 f.). Aber dieſe Abweichung vom Gedankengange der Zwölfapl. erklärt ſich wohl daraus, daß einerſeits die Vorſchrift über die euchariſtiſche Sonntagsfeier durch das vom Opfer Geſagte erledigt und anderſeits die Sätze über Wanderprediger und dergl. ſowie über Epiſkopenbeſtellung u. ſ. w. nicht hierhergehörig ſcheinen konnten. Die Vermuthung, daß die vorliegenden Schrifttexte im Hinblick auf die zweite Hälfte der Zwölfapl. ausgewählt worden ſeien, wird ſich deshalb immerhin nicht ſo leicht abweiſen laſſen. Dazu kommt, daß auch die noch folgenden Ausſprüche mit der Zwölfapl. zuſammentreffen, indem wir unter Anderem nun noch dem Gebote der Feindesliebe und der willigen Entgegennahme von Unbilden (Luc. 6, 27—29) ſowie der Ermahnung zur menſchlichen Behandlung der Dienſtboten begegnen. Beide Stücke entſprechen den beiden Einſchaltungen, welche in der erſten Hälfte der Zwölfapl. (I u. IV) zur älteren Darſtellung des Lebensweges hinzugekommen ſind, ſo daß thatſächlich im vorliegenden zweiten Theile des von Clemens ertheilten „Schlußunterrichts“, nachdem im erſten Theile der Hauptinhalt der älteren in der Zwölfapl. verwendeten „Zwei

Wege“ kurz angegeben worden, alle hiernach noch unberückſichtigten Abſchnitte der Zwölfapl., abgeſehen von mehreren wohl begreiflichen Auslaſſungen (ſ. o.), ſich mehr oder minder augenfällig vertreten finden. Dieſe Thatſache darf nicht wohl für zufällig gelten, um ſo weniger, als die zuletzt erwähnte Ermahnung zur menſchlichen Behandlung der Dienſtboten ausnahmsweiſe nicht mit Schriftworten geſchieht und deshalb auch nicht lediglich als Beiſpiel eines ſchriftmäßigen Befehls, ſondern vielmehr vornehmlich aus Rückſicht auf den noch zu berührenden Abſchnitt der Zwölfapl., welcher dieſe Ermahnung enthält (IV, 10), hergeſetzt worden ſein wird

Läßt ſich aber hiernach kaum zweifeln, daß Clemens von Alexandrien die Zwölfapl. kennt und im zweiten Theile ſeines pädagogiſchen Schlußunterrichts vor Augen hat, ſo folgt daraus zunächſt doch nicht mehr, als daß ihm ein Hinausgehen über den Gedankenkreis der älteren Darſtellung der zwei Wege wünſchenswerth erſchien und die Zwölfapl. inſofern ſeinen Beifall fand. Denn daß ihm auch dieſe ältere, erſt in der Zwölfapl. erweiterte Darſtellung bei Abfaſſung des Pädagogen bekannt war und vorſchwebte, iſt mit vorwiegender Wahrſcheinlichkeit daraus zu entnehmen, daß der erſte Theil ſeines Schlußunterrichts lediglich Stücke der älteren Darſtellung anführt und daß die von der Zwölfapl. in den älteren Lebensweg eingeſchalteten Sprüche erſt im zweiten Theile und zwar erſt nach den übrigen der Zwölfapl. eigenthümlichen Vorſchriften an die Reihe kommen. Wenigſtens beweiſt dieſes Verfahren, daß Clemens die älteren Beſtandtheile in der vom Verfaſſer der Zwölfapl. gegebenen Darſtellung der zwei Wege von den jüngeren

erſt hier hinzugefügten Einſchaltungen recht wohl unterſcheidet: ein Umſtand, welcher ſich am leichteſten durch die Annahme erklärt, daß unſer Autor von dem Vorhandenſein jener älteren Beſtandtheile als einer beſonderen Schrift bereits damals Kenntnis hatte. Keineswegs aber berechtigt der vorliegende zweite Theil des Schlußunterrichts zu der Annahme, daß Clemens von Alexandrien mit dem Inhalte der Zwölfapl. überhaupt einverſtanden geweſen ſei. Zunächſt war ihm auch dieſer Inhalt noch nicht umfaſſend genug. Zwiſchen dem Ausſpruche von der brüderlichen Zurechtweiſung und dem Gebote der Feindesliebe bringt deshalb der Schlußunterricht noch eine bunte Reihe von Schriftlehren für Söldner, Zollpächter, Gerichtsbeamte und Landwirthe, bezüglich der Unterthanenpflicht, des Eides und der üblen Nachtragung, gegen die Lügner und Hochmüthigen und, nach Seligpreiſung der Barmherzigen, gegen den Zorn, wozu ſpäter noch Bemerkungen über Gebetsvertrauen, Ehrgeiz, Bußfertigkeit und Wohlthätigkeit hinzukommen. Hinwieder übergeht Clemens einige der Zwölfapl. eigenthümliche Stücke, wie namentlich die Ausführungen über die prüfungsloſe Almoſengewährung (in K. I der Zwölfapl.) und über die vollſtändige oder doch thunlichſte Beobachtung der Gebote des Herrn (in K. VI). Und will man in dieſem Verhalten noch keine beſondere Abſicht erkennen, obſchon es ſehr nahe liegt, hier eine Verſchiedenheit der beiderſeitigen Anſichten als Grund des Stillſchweigens zu vermuthen, ſo macht ſich der Standpunkt des Alexandriners im Gegenſatze zur Zwölfapl. doch wenigſtens bei der Frage über die brü-

Digitized by Google

derliche Zurechtweiſung nachdrücklich genug geltend, um eine Billigung der Zwölfapl. als ſolcher nicht weiter für wahrſcheinlich zu halten. Denn nachdem Clemens ſchon durch den oben erwähnten Ausſpruch: „Wenn dein Bruder ſich verfehlt hat, verweiſe es ihm und, wenn er in ſich gegangen, verzeihe es ihm: wenn er ſiebenmal am Tage ſich verfehlt hat gegen dich und ſiebenmal ſich mit dem Bekenntnis der Buße an dich wendet, verzeihe es ihm“, die Lehre der Schrift dahin angegeben hat, daß bei Verletzungen der Bruderliebe neben der Hauptpflicht der Verſöhnlichkeit auch die Nebenpflicht der Zurechtweiſung obwaltet, kommt er nach der Ermahnung bezüglich der Dienſtboten nochmals auf die Behandlung der ſich verfehlenden Brüder zurück und erklärt, daß man ſolche Brüder zurechtweiſen und (kurzweg, gleichſam) mit dem Stecken züchtigen, nicht aber (langſam oder andauernd quälen und) martern ſolle. *Δεῖ δὲ καί,* lautet ſeine Erklärung l. c. p. 307, *τοὺς πλημμελοῦντας τῶν ἀδελφῶν οὐ κολάζειν, ἐπιτιμᾷν δέ· ὁ γὰρ φειδόμενος, φησί* (Prov. 13, 24), *τῆς βακτηρίας ἑαυτοῦ, μισεῖ τὸν ἑαυτοῦ υἱόν.* Man wird dieſe Worte kaum anders, als eben angegeben, auslegen können, ſofort aber auch einräumen müſſen, daß dieſelben eine Mißbilligung desjenigen enthalten, was die Zwölfapl. bei Verletzungen der Bruderliebe vorſchreibt, indem ſie XV, 3 allſeitiges Schweigen in Gegenwart des Uebelthäters bis nach erfolgter Bekehrung des letzteren zur Pflicht macht.

Aber noch mehr. Nachdem im erſten Theile des Schlußunterrichts der Inhalt der älteren „Zwei Wege“ als Kern aller Gebote angeführt und im zweiten Theile

Digitized by Google

auf die übrigen Stücke der Zwölfapl. näher eingegangen worden, erklärt Clemens es für nothwendig, bezüglich dieſes zweiten Theiles, deſſen Ausſprüche das zweite, nicht durch Moſes, ſondern durch die Apoſtel verkündigte Geſetz bilden, auch noch anzugeben, in welcher Form die Apoſtel ihrerſeits dieſes zweite Geſetz zur Belehrung und Erziehung der Neulinge ausgedrückt haben. „Von ſolcher Art“, heißt es beim Uebergange vom zweiten zum dritten Theile des Schlußunterrichts, l. c. p. 307 sq., „ſind die Geſetze des Logos, die Worte des Troſtes, nicht in ſteinerne, vom Finger des Herrn beſchriebene Tafeln, ſondern in die allein unzerſtörbaren Menſchenherzen eingezeichnet. Deshalb ja wurden zerſchmettert die Tafeln der Herzensharten, damit die Glaubensgebote (*αἱ πίστεις*) der Unmündigen in zartempfängliche Sinnesvermögen eingeprägt würden. Beide Geſetze jedoch dienten dem Logos zur erſten erziehlichen Unterweiſung der Menſchheit, das eine durch Moſes, das andere durch die Apoſtel. Von welcher Art nun die erſte erziehliche Unterweiſung auch durch die Apoſtel war, auch bezüglich dieſer Form ſcheint mir eine Erörterung nothwendig“ [1]). Hierauf folgen als Beiſpiele apoſtoliſcher Anforderungen die Schriftſtellen Epheſ. 4, 25. 26. 27. 28. 31. 32; 5, 1. 2. 22. 25; 6, 1. 4. 5. 6. 7. 9; Gal. 5, 25. 26; 6, 2. 7. 9; 1 Theſſ. 5, 13. 14. 15. 19. 20. 21. 22; Col. 4, 2. 5. 6; 1 Tim. 4, 6. 7. 8; 6, 2 und Röm. 12, 8. 9. 10. 11. 12. 13, vorherr=

---

1) *Ἄμφω δὲ τὼ νόμω διηκόνουν τῷ Λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ μὲν διὰ Μωσέως, ὁ δὲ δι' ἀποστόλων. Οἵα γ' οὖν καὶ δι' ἀποστόλων ἡ παιδαγωγία, ἀναγκαῖόν μοι δοκεῖ, καὶ περὶ τοῦ εἴδους διαλεχθῆναι τούτου.*

Digitized by Google

ſchend kurze, ſchwunghafte Sentenzen, deren Auswahl jedoch einen engeren Anſchluß an den Inhalt der Zwölfapl. nicht erkennen läßt. Was hat unſer Autor nun mit dieſer Zuſammenſtellung pauliniſcher Schrifttexte wohl beabſichtigt? Und warum hat er dieſelbe, nachdem er bereits das Geſetz des Moſes und das der Apoſtel inhaltlich mitgetheilt hatte, noch für nothwendig erachtet?

Bei der augenſcheinlichen Bezugnahme auf den Inhalt der Zwölfapl. im zweiten Theile des Schlußunterrichts läßt ſich der Verſuch, mit den eigenen Worten der Apoſtel zu zeigen, welche Form und Geſtalt der von dieſen ertheilte erſte erziehliche Unterricht nachweislich gehabt hat, wohl nicht anders verſtehen, als daß auch hier die Rückſicht auf die Zwölfapl. maßgebend war und, wie ſchon im zweiten Theile der Inhalt der letzteren keine vollkommene Zuſtimmung gefunden hatte, nun insbeſondere der Anſpruch dieſer Schrift, als Lehre der Apoſtel angeſehen zu werden, ſeine gebührende Zurückweiſung erhalten ſollte. Denn zwar erklärt Clemens nicht ausdrücklich, daß er der neuerſchienenen ſogenannten Zwölfapl. die alte bibliſche Apl. entgegenſtellen wolle, — er redet überhaupt nicht von der ſeinem Geiſte vorſchwebenden Schrift, ſei es, weil er nicht zum weiteren Bekanntwerden derſelben beitragen wollte, ſei es, weil er dieſelbe nicht für wichtig genug hielt, um offen widerlegt zu werden, — aber thatſächlich hat er jenes Vorhaben ausgeführt und dadurch ohne Zweifel erreicht, daß ſeine Schüler genügend belehrt waren, um den Werth und die Bedeutung des der Zwölfapl. beigelegten Titels richtig beurtheilen zu können. Eine günſtige Aufnahme

Digitized by Google

dieſer Schrift als ſolcher von Seiten des alexandriniſchen Lehrers wird demnach nicht anzunehmen ſein [1]. —

Wer nun noch die erſten 32 Kapitel im ſiebenten Buche der apoſtol. Conſtitutionen mit der Zwölfapl. im Einzelnen vergleicht, wird finden, daß der Verfaſſer des in dieſen Kapiteln enthaltenen und der Nachwelt aufbewahrten „Sittenſpiegels“ den Text der Zwölfapl. dazu benutzt hat, um eine eigene, noch durch zahlreiche Zwiſchenbemerkungen bereicherte Lehre der Apoſtel zu liefern, ohne durch den Titel ſeiner Vorlage ſich von mancherlei Abweichungen, welche theils der verſchiedene Standpunkt, theils die fortgeſchrittene Zeit erforderte, abhalten zu laſſen, aber auch ohne ſeine Vorlage offen zu bekämpfen oder auch nur

1) Ueber das Schriftcitat aus der fünften Anſprache der zwei Wege Strom. I, 20 ſ. o. Auch die Berührung mit dem erſten euchariſtiſchen Gebete der Zwölfapl. in der Schrift Quis dives salv. § 29, p. 952 ed. Potter. (cf. Paedag. I, p. 107) iſt eher aus einer unmittelbaren Bekanntſchaft des Alexandriners mit den betreffenden Gebetsworten, welche anſcheinend aus der kirchlichen Ueberlieferung in die Zwölfapl. übergegangen und erſt hier ebionitiſch verwäſſert worden ſind, als aus einer Benutzung der letztgenannten Schrift herzuleiten. Vgl. Ad. Harnack, a. a. O. zu IX, 2, und Const. Ap. VII, 25, p. 208, 25 sq. (Clemens hatte vermuthlich einen Text im Sinne wie: *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, — ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβίδ, — ἧς ἐξεχύθη τὸ τίμιον αἷμα — ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς.*) Bryennios, a. a. O. S. 4, Anm., weiſt außerdem auf Strom. V. 5, p. 664 ed. Potter. hin, wo mit Berufung auf das Evangelium und die Apoſtel ſowie auf alle Propheten der ſchmale Weg der Gebote und Verbote und der breite, verderbliche Weg der Lüſte und der Zornmüthigkeit erwähnt werden: doch läßt ſich eine Bezugnahme auf die Zwölfapl. in dieſer an Matth. 7, 13 u. 14 ſowie an den obigen Schlußunterricht erinnernden Textſtelle nicht erkennen.

zu erwähnen. Um das Verfahren des Verfaſſers wenigſtens durch einige Beiſpiele zu verdeutlichen, ſo fügt der Sittenſpiegel in der Beſchreibung des Lebensweges zu der Weiſung des Herrn, dem Zuſchlagenden auch die andere Wange zu reichen, ſtatt der nach Matth. 5, 48 zwar ſtatthaften, aber nach Luc. 6, 36 doch auch der Erklärung bedürftigen Bemerkung der Zwölfapl.: „und du wirſt vollkommen ſein“, die wohlbemeſſenen Worte bei: „nicht als ob die Abwehr verwerflich wäre, ſondern weil die Ertragung des Böſen ſchätzenswerther iſt.“ Const. Apost. (ed. P. A. de Lagarde, Lips. 1862) VII, 1, p. 195, 15 s. Dem Anſinnen der Zwölfapl., jedem Bittenden ohne Prüfung der Bedürftigkeit und Würdigkeit zu geben, weicht der Sſp. durch die Bemerkung aus, daß Gott ſeine Sonne über Böſe und Gute aufgehen laſſe (Matth. 5, 45) und demnach allen (Gerechten und Ungerechten) gegeben werden ſolle, daß aber doch (nach Gal. 6, 10) den Heiligen ein Vorzug gebühre (c. 1, p. 198, 21 sqq.). Mit derſelben Umſicht läßt der Sſp. im letzten Abſchnitte des Lebensweges, wo die Zwölfapl. in auffälliger Weiſe das Bekenntnis der Menſchwerdung Gottes vermeidet, die betreffenden Worte weg (c. 13, p. 204, 4) und übergeht desgleichen die Nachtragsbemerkung der Zwölfapl.: „Wenn du im Stande biſt, das ganze Joch des Herrn zu tragen, ſo wirſt du vollkommen ſein; wenn aber nicht, thue was du kannſt“ (c. 19, p. 205, 19). Die euchariſtiſchen Gebete hinwider werden im Sſp. durch eine Anzahl Sätze vervollſtändigt, in welchen die Gottheit Jeſu ſowie ſeine Menſchwerdung und ſein Erlöſungstod offen und wiederholt zum Ausdruck kommen, doch ſo, daß dabei nicht blos

auf den Ebionitismus (wie in c. 25, p. 208, 16—28), ſondern auch auf den Marcionismus (vgl. c. 26, p. 209, 15 sqq.) Bezug genommen iſt [1]). Wo die Zwölfapl. die Vorſchrift enthält, daß den Propheten geſtattet werde, das euchariſtiſche Gebet ſo lang, als ſie wollen, zu verrichten, ſagt der Sſp., daß auch den Prieſtern die Verrichtung dieſes Gebetes geſtattet werden möge (c. 26. p. 210, 2). Nach Uebergehung der Regeln für die Unterſcheidung der wahren und falſchen Propheten erklärt ſich der Sſp. lediglich für Prüfung der zuwandernden Lehrer und bereitwillige Aufnahme der rechtgläubig befundenen mit der weiteren Empfehlung, den Altardienern alle Erſtlingsgaben ſowie den Armen alle Zehnten zuzuwenden (c. 28 s., p. 210, 11—29). Bezüglich

1) Der Verfaſſer läßt die in der Zwölfapl. erſt *nach* dem Empfange der Euchariſtie angeſetzten Dankgebete an dieſer ordnungswidrigen Stelle ſtehen, vielleicht aus Rückſichten der Arcandisciplin. Gegen den Marcionismus und andere die Alleinherrſchaft Gottes beſtreitende Syſteme richten ſich auch einzelne Bemerkungen, welche an anderen Stellen eingeſtreut werden, wie bald im Anfange die Sätze, daß der Lebensweg der natürliche, der Todesweg dagegen nur aus der Nachſtellung des Feindes hinzugekommen ſei (c. 1, p. 197, 16—19) und daß der Lebensweg kein anderer ſei, als welchen auch das Geſetz vorſchreibe, nämlich Gott den Herrn aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele zu lieben als den Einen und Alleinigen (p. 178, 1—3). Um ſo auffälliger erſcheint es, daß in den Gebeten, welche der Sſp. *vor* dem Empfange anſetzt, nur Textworte eingeſchaltet werden, welche ohne alle deutliche Bezugnahme auf andere Verirrungen lediglich als Abwehr der ebionitiſchen Denkweiſe ſich kennzeichnen. Die Vermuthung liegt hier wohl nahe, daß dies nicht Zufall, ſondern auf die anti-ebionitiſchen Vorſchriften zurückzuführen ſei, auf welchen die zweite Hälfte der Zwölfapl. fußt und welche der Verfaſſer des Sſp. an dieſer Stelle für ſeine Textergänzung benutzt haben dürfte.

Digitized by Google

der zu beſtellenden Biſchöfe, Prieſter und Diakonen (ſo lautet nunmehr die Aufzählung) wird das Erforderniß der Rechtgläubigkeit beigefügt, dagegen die Geltung neben den Propheten und Lehrern nicht mehr erwähnt (c. 31, p. 211, 9—15). Die Vorſchrift endlich, zu einem Mitbruder, welcher ſich gegen einen andern verfehlt hat, kein Wort zu reden, bis er anderen Sinnes geworden, fällt im Sſp. aus.

Dieſe mannigfachen Einzelheiten zeigen, daß der Verfaſſer des Sſp.s bei ſeinen Abweichungen von der Zwölfapl. nicht blos der vorgeſchritteneren Entwicklung der kirchlichen Verhältniſſe und des denſelben zur Seite gehenden Sprachgebrauches Rechnung getragen, ſondern auch ſeine gegentheilige Denkweiſe und Glaubensrichtung nicht ohne Umſicht und feines Gefühl für alles in ſeiner Vorlage Bedenkliche und Verfängliche geltend gemacht hat. Welches Urtheil aber über den Werth der Zwölfapl. ihn hierbei geleitet habe, läßt ſich am beſten aus der Schlußbemerkung zu den euchariſtiſchen Gebeten erſehen. „Wenn einer kommt", heißt es im Sſp. (c. 27, p. 210, 7—11), „und auf dieſe Weiſe den Dank betet, ſo nehmet ihn auf als einen Schüler Chriſti: wenn er aber eine andere Lehre verkündigt, als welche euch Chriſtus durch uns übergeben hat, ſo geſtattet einem ſolchen nicht, den Dank zu beten; denn *ein ſolcher verhöhnt mehr Gott, als daß er ihn verherrlicht*"[1]. Mit ſo ſcharfen Worten konnte ſich der Ver-

1) Ὑβρίζει γὰρ ὁ τοιοῦτος τὸν θεὸν ἤπερ δοξάζει. Der Verfaſſer des Sſp. iſt dabei kein blinder Eiferer: will er doch z. B. bald nachher, daß auch dem zuwandernden Irrlehrer das zum Leben Nothwendige gegeben und nur ſein Irrthum nicht ange-

faſſer des Sſp., nachdem er eben erſt die euchariſtiſchen Gebete ſeiner Vorlage durch ſehr weſentliche Zuſätze dogmatiſchen Inhalts vervollſtändigt hatte, doch wohl nicht gegen jeden anderen Lehrgehalt des Dankgebetes erklären, wenn ihm die Zwölfapl. mit ihrer ſo beträchtlich abweichenden Euchariſtie für etwas beſſeres als für ein verwerfliches Machwerk galt, das mehr zur Verhöhnung als zur Verherrlichung Gottes anleite. Gleichwohl wird die Zwölfapl. im Sſp. nirgends ausdrücklich erwähnt oder als verwerflich hingeſtellt: vermuthlich war ſie den Leſern, welche der Sſp. im Auge hatte, nicht näher bekannt, ſo daß es ſchon hinreichend erſchien, ebenfalls eine Lehre der Apoſtel, als welche der Sſp. in ſeinen Einleitungsworten (c. 1) ſich einführt, zu verbreiten und durch den reicheren Inhalt der neuen Bearbeitung ſowie durch die obige ſcharfe Warnung einer etwa künftig drohenden Bevorzugung der älteren Schrift vorzubeugen. —

Uebrigens iſt die erſt neuerdings als „Sittenſpiegel“ bezeichnete Lehre der Apoſtel im ſiebenten Buche der apoſtol. Conſtitutionen nicht die einzige Gegenſchrift, welche der jüngſt veröffentlichten „Lehre der zwölf Apoſtel“ entgegengeſtellt wurde. Pſeudo-Cyprian (De aleatoribus c. 4) berichtet von einer als Doctrinae apostolorum bezeichneten Schrift, in welcher die (vom Sſp. ſtillſchweigend übergangenen) Vorſchriften unſerer Zwölfapl. gegen die Verletzer der Bruderliebe (XIV, 2

nommen und keine Gebetsgemeinſchaft mit ihm eingegangen werde (c. 28); überhaupt zeichnet ihn wohlüberlegte Rede und umſichtige Lehrbeſtimmung aus. Sein obiges Verdict fällt deshalb um ſo ſchwerer in's Gewicht.

Digitized by Google

u. XV, 3) mit einander verſchmolzen und auf die Störung der in der Kirche nöthigen Ordnung beſchränkt werden [1]). Dieſe ſelbſtändige Art und Weiſe der Umarbeitung und Richtigſtellung führt in eine Zeit zurück, in welcher ſowohl das Bedürfniß nach einer derartigen Bearbeitung als auch der ſchriftſtelleriſche Schaffensdrang noch lebhaft genug war, um eine ſo durchgreifende Neugeſtaltung, wie ſie in der vorliegenden Probe ſich verräth, zu Tage zu fördern. Es iſt die Zeit des dritten und vierten Jahrhunderts, in welcher die Schrift Doctrinae apostolorum entſtanden ſein wird, oder vielmehr, da bereits von Euſebius (H. E. III, 26 ed. Lämmer.) unter den unechten, jedoch nicht von Häretikern ſtammenden Schriften des neuen Teſtaments „die Schrift der Thaten Pauli, der ſogenannte Hirt und die Offenbarung Petri und außerdem der Brief mit dem Namen des Barnabas und die ſogenannten Lehren der Apoſtel (*καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαί*)" angeführt werden, die Zeit des dritten Jahrhunderts, an welche hier zu denken am nächſten liegt. Wenn daher Athanaſius in der Epistola fest. 39 (Opp. ed. Bened. I, 2, 963) als Bücher, welche von den Vätern zum Vorleſen beim Katechumenenunterrichte beſtimmt

1) S. Cypriani opp. ed. Hartel III, 96. Et in doctrinis apostolorum, heißt es hier, werde erklärt: Si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic nec colligatur, donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et impediatur oratio vestra. Die entſprechenden Worte der Zwölfapl. lauten: *Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ* (resp. c. 15: *παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου*) *μὴ συνελθέτω ὑμῖν* (resp. *μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ*), *ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν.*

worden ſeien, u. a. eine ſogenannte Lehre der Apoſtel und den Hirten nennt (*καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν*), ſo erſcheint es zwar nicht unmöglich, daß damals ſchon ſeit Menſchengedenken unſere (ebionitiſirende) Zwölfapl. oder vielmehr ihre Darſtellung der zwei Wege hier und da an Stelle des altkirchlichen dieſen Gegenſtand kürzer behandelnden Unterrichtsbüchleins den Katechumenen vorgeleſen und eingeprägt wurde [1]) und daß mithin jene Schrift von

1) Einen gewiſſen Anhalt für dieſe Vermuthung ſcheint der Umſtand zu bieten, daß der Verfaſſer des vierten Buches der apoſt. Conſtitutionen (c. 3, p. 115, 8 sqq.) ein Wehe über diejenigen, welche beſitzen und unter Verheimlichung (ihres Beſitzes) Almoſen empfangen, als einen Ausſpruch des Herrn bezeichnet, wobei möglicher Weiſe die ähnliche Stelle im K. 1 der Zwölfapl. ſeinem Geiſte vorſchwebte. Nur iſt dieſe Vermuthung (ſ. Bryennios, a. a. O. S. 8, Anm. 13) deshalb wenig ſicher, weil doch nur eine Aehnlichkeit der Texte obwaltet und insbeſondere das betreffende Wehe in der Zwölfapl. ſich keineswegs als einen (unmittelbaren) Ausſpruch des Herrn darſtellt. Dazu kommt, daß das dritte Buch der apoſt. Conſtitutionen (c. 4, p. 99, 1—4) in der Lehre vom Almoſengeben den Standpunkt der Zwölfapl. durchaus nicht theilt und daß mithin, beide Bücher als Arbeit deſſelben Verfaſſers gedacht, auch im vierten Buche nicht unſere Zwölfapl., ſondern eine Ueberarbeitung und Berichtigung dieſes Büchleins, die als Memoriertext in der Zeit des Katechumenats eingeprägt ſpäter leicht mit den bibliſchen Büchern zuſammengeworfen wurde, benutzt ſein dürfte. An den Sſp. läßt ſich hierbei freilich nicht denken, da derſelbe die verfänglichen Bemerkungen der Zwölfapl. über das Almoſengeben ebenſo ſtillſchweigend unterdrückt, wie die Vorſchriften wegen der Verletzungen der Bruderliebe. Aber wie die Doctrinae apostolorum in letzterer Beziehung ſtatt des Stillſchweigens den Weg der Ueberarbeitung und Berichtigung eingeſchlagen, können ſie dies recht wohl auch bei dem erſteren Gegenſtande gethan und ſo den Text geliefert haben, auf welchem das dritte und vierte Buch der apoſtoliſchen

Athanaſius gemeint ſei. Schließt ja doch die ſcharfe Beurtheilung der Zwölfapl. im Sſp. nicht aus, daß Andere nachſichtiger und günſtiger dachten, namentlich ſeit infolge der ſchon im dritten Jahrhundert ſtrenger beobachteten Geheimnißlehrordnung die eigenthümliche Zurückhaltung der Zwölfapl. in der Angabe der liturgiſchen Gebete nicht weiter auffallen mochte. Aber immerhin ſtehen dieſer einen Möglichkeit noch zwei andere gegenüber, daß nämlich der katechetiſch und dogmatiſch unvergleichlich anſprechendere und ebenfalls als Unterricht der Apoſtel ſich einführende Sſp. oder auch die nach Euſebius inhaltlich nicht zu beanſtandende Schrift Doctrinae apostolorum, falls vom Pluralis im Titel hier abgeſehen werden darf, das von Athanaſius erwähnte Vorleſebuch war [1]). Und von dieſen drei Mög-

Conſtitutionen fußen. Für den Gebrauch unſerer Zwölfapl. im Katechumenenunterrichte ergiebt ſich demnach hier kein genügender Beweis.

1) Nach Hilgenfeld, l. c.^{2} p. 89, hieß bereits die unſerer Zwölfapl. zu Grunde liegende Darſtellung der zwei Wege *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, ſo daß auch dieſe von Athanaſius gemeint ſein könnte. Indes ſtehen jener nicht näher begründeten Aufſtellung zwei Bedenken entgegen, nämlich: a) der Verfaſſer des Lebensweges gebraucht den Ausdruck *διδαχή* (Zwölfapl. I, 3) zur Bezeichnung eines beſonderen, die erſte Auslegung der Liebesgebote mittheilenden Abſchnittes ſeiner Darſtellung und wird deshalb nicht ſelbſt ſchon dieſen Ausdruck zum Titel des Ganzen gewählt haben; und b) Clemens von Alex. beanſtandet anſcheinend den Titel „Apl." im Hinblick auf die Redeweiſe der Apoſtel im neuen Teſtament: er kennt dieſen Titel alſo auch nicht bei dem von ihm als „Schrift" angeführten Unterrichtsbüchlein, das nicht minder als unſere Zwölfapl. von der Sprache der Apoſtel abweicht. —

lichkeiten wird ſich der erſteren im Hinblick auf die vorſtehenden Ausführungen über Entſtehung, Geiſtesart und anfängliche Aufnahme unſerer Zwölfapl. am wenigſten der Vorzug größerer Wahrſcheinlichkeit zuerkennen laſſen [1]).

1) Zu ſpät, um eingehender berückſichtigt zu werden, iſt mir die zweite Hälfte der oben wiederholt erwähnten Schrift Ad. Harnack's (Texte und Unterſ. II, 2, S. 101 ff.) ſowie der dritte Theil von Th. Zahn's Forſchungen zur Geſch. des neuteſt. Kanons und der altkirchl. Lit. (ſ. S. 278 ff.) zu Geſicht gekommen. Doch ſei wenigſtens auf das durch Oscar v. Gebhardt's Bemühen glücklich beigebrachte Fragment einer lateiniſchen Doctrina apostolorum (bei Ad. Harnack, a. a. O. S. 275 ff.) hingewieſen, in welchem mit den Worten: Interpretatio autem horum verborum haec est: non moechaberis, non homicidium facies etc. in derſelben Weiſe die dekalogähnliche Sündenaufzählung eingeleitet wird, wie oben bezüglich der älteren zwei Wege als wahrſcheinlich hingeſtellt wurde. O. v. Gebhardt vermuthet (a. a. O. S. 281) wegen dieſer auffälligen Uebereinſtimmung mit dem Gedankengang der ap. Ko., daß ſchon früh aus einer Handſchrift, auf welcher ſowohl die lateiniſche Doctrina apostolorum als auch die ap. Ko. fußen, ein (die Vollkommenheitsſprüche und die Ueberſchrift des nächſten Haupttheils enthaltendes) Blatt der Zwölfapl. durch Zufall verloren gegangen ſei. Ungezwungener erklärt ſich indes die fragliche Auslaſſung der Vollkommenheitsſprüche durch die Annahme, daß der Verf. der lateiniſchen Apl. ſeiner Arbeit (ebenſo wie der Autor der ap. Ko.) die älteren zwei Wege zu Grunde gelegt und aus dieſer Vorlage unter gelegentlicher Benutzung ſowohl des Barnabasbriefes als auch der Zwölfapl. eine eigene Doctrina apostolorum hergeſtellt habe. Im Uebrigen ſcheinen die nunmehr vorliegenden Ausdeutungen der Zwölfapl. die zu Anfang gemachte Bemerkung in nicht geringem Grade zu beſtätigen, daß an erſter Stelle die Frage nach den Quellen der neuaufgefundenen Schrift von entſcheidender Wichtigkeit iſt.

Digitized by Google

2.

Ueber die Echtheit der Marterakten des hl. Ignatius von Antiochien.

Von Dr. **Andreas Brüll.**

Die Echtheit der Marterakten des hl. Ignatius von Antiochien, des martyrium colbertinum, welches nach eigener Ausſage von Begleitern des Ignatius auf ſeinem Leidenswege und Zeugen ſeines Todes geſchrieben ſein will, iſt in der neueſten Zeit faſt allgemein beſtritten. Dennoch dürfte es verfrüht ſein, die Frage nach der Echtheit dieſer Marterakten ſchon als eine völlig erledigte zu betrachten. Sie bedarf vielmehr von beiden Seiten einer erneuten und eingehenderen Unterſuchung, wie wir durch unſere nachfolgenden Bemerkungen näher zeigen wollen.

Die Gründe, welche die Gegner der Echtheit des Martyriums des hl. Ignatius gegen daſſelbe bisher vorgebracht haben, ſind beſonders folgende:

1. Das Martyrium ſei im Alterthum ganz unbekannt geblieben,

2. das Martyrium ſetze ſich mit ſonſtigen beglaubigten hiſtoriſchen Nachrichten in Widerſpruch,

Digitized by Google

3. das Martyrium ſtehe in manchen Punkten mit den Briefen des Ignatius ſelbſt in Widerſpruch,

4. das Martyrium verwickele ſich in der eigenen Erzählung in Widerſprüche und trage manche Spuren der Fiktion an ſich.

Wir wollen dieſe vier Punkte im Folgenden einzeln kurz beſprechen, um zu zeigen, daß die bisherige Bekämpfung der Echtheit der Marterakten des hl. Ignatius noch lange keine durchſchlagende iſt.

1. Zunächſt macht man gegen die Echtheit der Marterakten des hl. Ignatius geltend, daß ſie im chriſtlichen Alterthume ganz unbekannt geblieben ſeien. Die Thatſache iſt richtig. Bis zum fünften Jahrhundert läßt ſich kaum eine ſichere Spur derſelben nachweiſen. Namentlich zeigt die Art und Weiſe, wie Euſebius h. e. IV, 15, 1 auf die Marterakten des hl. Polykarpus hinweist, während er an der entſprechenden Stelle h. e. III, 36 von Marterakten des hl. Ignatius nichts erwähnt, wenigſtens mit größter Wahrſcheinlichkeit, daß der bücherkundige Vater der Kirchengeſchichte ein Martyrium des hl. Ignatius nicht gekannt habe. Das ſpricht ſehr ſtark gegen die Echtheit der Marterakten. Dennoch kann dieſe Inſtänz hier nicht als durchaus entſcheidend angeſehen werden. Bleiben wir bei dem Vergleiche der Marterakten des Polykarpus mit denen des Ignatius ſtehen, ſo treten uns ſofort zwei beachtenswerthe Unterſchiede entgegen. Zunächſt iſt das Martyrium des Polykarpus nicht blos an eine einzelne Kirche gerichtet, ſondern ausdrücklich für die ganze Kirche beſtimmt, während die Marterakten des Ignatius jedenfalls einen engeren Leſerkreis vorausſetzen. Dazu kommt der noch

Digitized by Google

wichtigere Umſtand, daß unſere Kenntniß von dem Ende des Polykarpus ausſchließlich auf den Marterakten desſelben beruht, während die desfallſige Bedeutung der Marterakten des Ignatius vor der viel größeren Bedeutung der Briefe desſelben, namentlich ſeines Briefes an die Römer, ſehr zurücktritt. Der genannte Brief, den auch das Martyrium des Ignatius ganz mittheilt, gibt uns das lebendigſte Bild von dem glorreichen Ende des Martyrers. Es iſt daher nicht durchaus unerklärlich, daß die Marterakten des Ignatius im Alterthume unbekannt blieben, während man den Briefen desſelben die Hauptaufmerkſamkeit widmete, wie dies auch der Bericht des Euſebius h. e. III, 36 zeigt.

2. Unter den hiſtoriſchen Schwierigkeiten, welche man der Echtheit der Marterakten des hl. Ignatius entgegenſtellt, nimmt die erſte Stelle die ein, daß nach den Akten Ignatius bereits im neunten Jahre Trajans, 107 n. Chr., von dieſem Kaiſer ſelbſt in Antiochien verurtheilt worden ſei, während hiſtoriſch feſtſtehe, daß Trajan erſt i. J. 113—14 in den Orient gekommen ſei. Man kann dieſer Schwierigkeit nicht wohl dadurch ausweichen, daß man die Datirung der Akten c. 2, 1 als korrumpirt oder interpolirt anſehen will; denn auch ſonſt ſetzen die Akten (vgl. c. 1, 1 und 3) die Verurtheilung des Ignatius ziemlich deutlich in den Anfang der Regierung Trajans. Und die Conſulatsangabe c. 7, 1 ſpricht nach dem Urtheil der Sachverſtändigen ebenfalls mit großer Wahrſcheinlichkeit für das Jahr 107 n. Chr. Müſſen wir aber nach den Marterakten bei dem neunten Jahre Trajans bleiben, ſo iſt doch die beregte Schwierigkeit vorläufig wenigſtens nicht geeignet, die Unechtheit

des Martyriums zu beweiſen. Entgegen der gewöhnlichen Annahme, daß Trajan erſt i. J. 113—14 in den Orient gekommen, hat Nirſchl (Das Todesjahr des hl. Ignatius. Paſſau. 1869) den Beweis zu erbringen verſucht, daß Trajan bereits i. J. 107 einen erſten Feldzug gegen die Parther unternommen habe. Dieſer Verſuch hat zwar entſchiedenen Widerſpruch gefunden, beſonders von Seite Aberle's (Theol. Quartalſchrift 1869 S. 502 ff.). Aber Nirſchl iſt auch die Antwort darauf nicht ſchuldig geblieben und hat ſeine Anſicht wiederholt näher begründet (vgl. Augsburger Poſtzeitung 1870. Beil. 21 und 24. Hiſt.-Pol. Bl. 1879 B. 84 S. 90 ff.). Jedenfalls iſt es an der zünftigen Geſchichtsforſchung, welche in dieſem Punkte über den münzkundigen Eckhel kaum hinausgekommen, ſich mit Nirſchl ſachlich näher auseinanderzuſetzen [1]). Wir können die Sache nicht weiter verfolgen, dürfen uns auch hier darüber hinwegſetzen, weil die Gegner der Echtheit des Martyriums des hl. Ignatius dem in Rede ſtehenden Einwand nur noch untergeordnete Bedeutung beilegen.

3. Der Hauptnachdruck wird jetzt auf die angeblichen Widerſprüche gelegt, in welchen das Martyrium mit den echten Briefen des Ignatius ſtehe. Wir müſſen daher dieſer Schwierigkeit eine eingehendere Berückſichtigung widmen. Die Hauptpunkte, in welchen man das Martyrium des hl. Ignatius mit deſſen Briefen in Widerſpruch hat betreffen wollen, ſind folgende:

---

1) A. von Gutſchmid, gewiß hier der competenteſte Richter, dem die Unterſuchung Nirſchl's zur Begutachtung mitgetheilt wurde, hat ſich (brieflich) aus verſchiedenen Gründen gegen dieſelbe ausgeſprochen. Anm. der Redaktion.

Digitized by Google

a. Das Martyrium nennt den Ignatius einen Schüler des Apoſtels Johannes (c. 1, 1) und Mitſchüler des Polykarpus (c. 3, 1), während es nach dem Briefe des hl. Ignatius ad Polyc. 1, 1 den Anſchein hat, als ob Ignatius erſt auf ſeiner Reiſe nach Rom den Polykarpus in Smyrna zum erſten Male geſehen und perſönlich kennen gelernt habe. Ignatius dankt an der angeführten Stelle Gott dafür, daß er gewürdigt worden, das Angeſicht des Polykarpus zu ſchauen, ihn perſönlich zu begrüßen und mit ihm zu verkehren. Er ſpricht nicht von einem Wiederſehen. Dennoch iſt dadurch nicht unbedingt ausgeſchloſſen, daß Ignatius den Polykarpus auch ſchon früher perſönlich gekannt habe. Die Freude, welcher Ignatius Ausdruck gibt, iſt hinlänglich dadurch motivirt, daß es ihm auf ſeinem Leidenswege, als Gefangener, vergönnt war, den Polykarpus zu beſuchen und einige Zeit bei ihm zu verweilen. Ein Widerſpruch zwiſchen den Akten und den Briefen des Ignatius liegt hier wenigſtens nicht offen vor. Was aber die betreffenden Nachrichten des Martyriums an ſich betrifft, ſo iſt es durchaus nicht unwahrſcheinlich, daß der berühmte Ignatius von Antiochien mit dem Apoſtel Johannes in Kleinaſien in perſönlichem Verkehr geſtanden und dadurch auch ſchon früher mit Polykarpus in Verbindung gekommen ſei. Zwar nennt erſt Hieronymus in ſeiner Chronik den Ignatius ausdrücklich einen Schüler des Apoſtels Johannes; aber auch der Bericht des Euſebius h. e. III, 36 legt es nahe, daß Ignatius gleich Polykarpus und Papias noch ein Schüler der Apoſtel geweſen. Und da iſt doch zunächſt an den Apoſtel Johannes zu denken, wenn es auch

Digitized by Google

nicht ausgeſchloſſen erſcheint, daß Ignatius früher noch mit den Apoſteln Petrus und Paulus in Verbindung geſtanden, wie andere Nachrichten beſagen.

b. Der zweite Widerſpruch, den man zwiſchen dem Martyrium und den Briefen des hl. Ignatius entdeckt zu haben glaubt, beſteht darin, daß während nach den Marterakten Trajan ſelbſt den Ignatius in Antiochien endgültig verurtheilt habe, der Brief an die Römer noch eine mögliche Befreiung desſelben, alſo Rekurs an den Kaiſer vorausſetze. Auch dieſer angebliche Widerſpruch iſt nicht ſtark begründet. Wären wir auf die bezüglichen Aeußerungen des Briefes an die Römer allein angewieſen, ſo würden wir nach der ganzen Art des Ignatius zunächſt an eine wunderbare Befreiung durch das Gebet der Gläubigen in ſeinem Sinne denken müſſen. Doch das Martyrium ſelbſt kommt uns hier entgegen. Nach dem Bericht desſelben c. 6, 2 wiederholte Ignatius bei ſeiner Ankunft in Rom mündlich die Bitte an die dortigen Chriſten, doch nichts für ſeine Erhaltung zu thun. Das Martyrium ſagt uns dabei, was die Gläubigen in dieſer Hinſicht vorhatten, nämlich auf das Volk einzuwirken, daß es die Hinrichtung des Gerechten nicht verlange. Eine ſolche Einwirkung auf das römiſche Volk ſeitens der Chriſten mag nun allerdings ſchwierig und wenig ausſichtsvoll erſcheinen; als abſolut unmöglich wird man ſie jedoch kaum bezeichnen können. Auch von einer Appellation an den Kaiſer wäre in unſerem Falle wenig zu erwarten geweſen. Daß auch in der Kaiſerzeit ſolche, welche ad bestias verurtheilt waren, durch das Volk befreit wurden, zeigt das ſpätere bezügliche Verbot. Freilich käme in unſerem

Falle die Verurtheilung durch den Kaiſer ſelbſt in Betracht. Aber warum hätte das Volk nicht auf ein ihm vom Kaiſer gebotenes Schauſpiel verzichten können, beſonders wenn das alte und ſchwächliche Opfer ihm wenig Genuß verſprach? Ein ſchwacher Verſuch in dieſer Hinſicht muß immerhin als möglich zugegeben werden. Und das genügt in unſerem Falle.

c. Der dritte Widerſpruch zwiſchen dem Berichte des Martyriums und den Briefen wird darauf begründet, daß Ignatius nach den Marterakten zu Schiff von Seleucia nach Smyrna gebracht wird, während die Briefe den Landweg durch Aſien, namentlich einen Aufenthalt in Philadelphia, vorausſetzen ſollen. Ignatius ſpricht ſich zunächſt in dem noch von Smyrna aus geſchriebenen Briefe an die Römer c. 5, 1 über ſeine Reiſe folgendermaßen aus: Von Smyrna bis Rom habe ich mit wilden Thieren zu kämpfen, zu Land und zu Waſſer, bei Nacht und bei Tag, gefeſſelt an zehn Leoparden d. i. an die Schaar der Soldaten, die ſelbſt durch Wohlthaten, die man ihnen erweiſt, nur ſchlimmer werden. — Aus dieſer Stelle können wir jedoch keine beſtimmtere Antwort auf die Frage finden, ob Ignatius zu Waſſer oder zu Land durch Aſien gereiſt ſei, da er hier ſchon ſeine ganze Reiſe bis Rom überſchaut. Wollte man aber die Stelle von der bisherigen Reiſe ſchon verſtehen, ſo kam Ignatius nach dem Martyrium immerhin von Antiochien bis Seleucia mehrere Meilen weit zu Fuß, während die Vertreter der Landreiſe durch Aſien eine Schiffahrt von Seleucia bis zu einem ciliciſchen Hafen einſchieben müſſen. Mehr Bedeutung für die Beſtimmung der Reiſe des Ignatius durch Kleinaſien hat ſchon die Stelle Röm. 9, 3,

Digitized by Google

wo Ignatius ſchreibt: Es grüßt euch mein Geiſt und die Liebe der Kirchen, welche mich aufgenommen haben im Namen Jeſu Chriſti, und zwar nicht wie einen Vorüberziehenden. Denn auch die, welche nicht an dem Wege lagen, den ich dem Fleiſche nach mache, ſind mir von Stadt zu Stadt gefolgt oder vorausgeeilt: *κατὰ πόλιν με προῆγον.* — Aber auch dieſe vielbeſprochene Stelle ſpricht ſo wenig nothwendig für eine Landreiſe durch Aſien, daß ſie vielmehr in ihrem nächſtliegenden Sinne ſich ganz gut mit der vom Martyrium berichteten Seereiſe verträgt. Oder an welche Kirchen ſollen wir hier zunächſt denken? Offenbar an diejenigen, welche ihn in Smyrna, von wo aus Ignatius ſchreibt, durch Abgeſandte begrüßen ließen. Sie lagen nicht an ſeinem Leidenswege, er berührte ſie perſönlich nicht; dennoch eilten die Gläubigen und beſonders die Hirten derſelben von Stadt zu Stadt, aus den verſchiedenſten, auch entlegenen Städten, dem Ignatius nach oder ihm voraus, um ihn in dem Hafen, wo er landen würde, perſönlich zu begrüßen. Damit dürfte die ſchwierige Stelle befriedigend erklärt werden, ohne daß man daraus für die Landreiſe durch Aſien einen Beweis herleiten müßte. Anders würde es freilich um die Reiſe durch Aſien ſtehen, wenn wir genöthigt wären, eine perſönliche Anweſenheit des Ignatius in Philadelphia anzunehmen; denn bei aller Freiheit, die für den Gefangenen zu erkaufen ſein mochte, erſcheint uns ein Abſtecher deſſelben von Smyrna nach Philadelphia doch höchſt zweifelhaft. Die Anweſenheit des Ignatius in Philadelphia wird nun zwar von den Gegnern wie von den Vertheidigern der Echtheit des Martyriums angenommen. Dennoch erlauben wir uns,

Digitized by Google

die Nothwendigkeit dieſer Annahme in Abrede zu ſtellen. Ignatius ſpricht Philad. 6, 3 und 7, 1 reſtringirend von denjenigen Philadelphiern, zu welchen er geſprochen habe. Das weist eher auf diejenigen hin, welche zu ihm nach Smyrna gekommen, namentlich auf die Gegner des Biſchofs, welche beſchwerdeführend bei ihm erſchienen. Zwar hebt Ignatius Philad. 6, 3 hervor, daß er Niemanden läſtig gefallen; aber dieſe Ausdrucksweiſe iſt bei dem vielen Verkehr, den Ignatius in Smyrna mit den unzufriedenen Philadelphiern gehabt zu haben ſcheint, auch abgeſehen von der perſönlichen Anweſenheit in Philadelphia, durchaus nicht unerklärlich; beſonders wenn man bedenkt, daß nachher Ignatius noch zwei ſeiner Begleiter nach Philadelphia abſandte (vgl. Philad. 11), welche hier nicht überall günſtige Aufnahme fanden. Wenn ferner Ignatius Philad. 3, 1 ſchreibt, er habe bei den Philadelphiern nicht ſo ſehr Trennung als Läuterung gefunden, ſo ließe ſich auch dieſes an ſich auf Nachrichten beziehen, welche Ignatius in Smyrna über die Kirche von Philadelphia erhielt. In Wahrheit aber bezieht ſich dieſe Aeußerung auf eine ſpätere Zeit, wo Ignatius von dem Ausbruch der früher drohenden Spaltung in Philadelphia durch die dorthin Abgeſandten in Troas bereits Kunde erhalten hatte. Dieſe nun erfolgte Spaltung ſieht er als eine Läuterung der dortigen Kirche von unzufriedenen und gefährlichen Elementen an. Die ignatianiſchen Briefe ſchließen nach dem Geſagten die Seereiſe von Seleucia nach Smyrna nicht aus. Vielmehr ſcheinen ſie dieſelbe zu begünſtigen, wenn wir beachten, daß Ignatius in ſeinen Briefen Epheſus als den Vorübergang derjenigen bezeichnet, welche aus dem

Digitized by Google

Orient als Martyrer nach Rom geführt wurden (Eph. 12, 2 vgl. Röm. 10, 2). Die Seereiſe war jedenfalls die einfachere und gewöhnliche. Auch empfiehlt ſie ſich aus dem Umſtande, weil wir annehmen müſſen, daß der gefangene Ignatius, ſo weit als möglich, gelegentlich befördert wurde. Endlich ſpricht auch die Tradition für die Seereiſe durch Aſien. Zwar läßt Euſebius h. e. III, 36, 4 es unbeſtimmt, ob Ignatius zu Waſſer oder zu Land nach Smyrna gekommen ſei, aber ſchon Rufin hat ſeine unbeſtimmte Ausdrucksweiſe näher präciſirt durch die Worte: eum per Asiam sub custodia navigaret. Ebenſo tritt Hieronymus de vir. ill. c. 16 für die Seereiſe ein, wenn er ſchreibt: eumque navigans Smyrnam venisset.

d. Ueber einen weiteren Widerſpruch, den man zwiſchen dem Berichte des Martyriums und den Briefen des Ignatius ſtatuirt hat, können wir kurz hinweggehen. Derſelbe ſoll darin beſtehen, daß nach dem Martyrium c. 2, 1 die von Trajan über die Chriſten verhängte Verfolgung eine allgemeine war, welche auch zur Zeit der Ankunft des Ignatius in Rom noch fordauerte (vgl. c. 6, 3), während nach den Briefen die Kirchen Kleinaſiens, mit denen Ignatius auf ſeiner Reiſe nach Rom in Verkehr kam, ſich des Friedens erfreuten und auch die Verfolgung in Antiochien nach der Abführung des Ignatius aufhörte. Auch eine allgemeine Verfolgung braucht eben nicht alle Kirchen gleichmäßig und zur ſelben Zeit zu treffen. Wenn die Kirchen Kleinaſiens ſich momentan des Friedens erfreuten, ſo mag doch auch über ihnen das Damoklesſchwert gehangen haben. Und wenn augenblicklich in Syrien die Verfolgung nachge-

Digitized by Google

laſſen, ſo blieb es doch unbeſtimmt, auf wie lange. Auf jeden Fall aber hat es einen recht guten Sinn, wenn Ignatius im Augenblicke, wo er als Martyrer zum Tode geführt wird, um Abwendung der Chriſtenverfolgung und den Frieden der Kirche betet, wie dies nach dem Martyrium c. 6, 3 geſchieht.

4. Wir kommen zu den inneren Zeichen der Unechtheit der Marterakten des hl. Ignatius, welche man in deren Berichte ſelbſt entdeckt zu haben glaubt.

a. Zunächſt hat man Anſtoß daran genommen, daß die Verfaſſer des Martyriums, welche doch Augenzeugen des Todes des Ignatius geweſen ſein wollen, dennoch nach c. 7, 1 in der folgenden Nacht Gott bitten, daß er ihnen über das Geſchehene Gewißheit gewähre. Man könnte dies ſo erklären, daß die Begleiter des Ignatius bei deſſen Tode die Faſſung verloren und deshalb im Gebete Beruhigung ſuchten. Allein wenn man beachtet, wie nachdrucksvoll in den erſten Kapiteln des Martyriums des hl. Polykarpus zwiſchen einem Martertode nach dem Evangelium, nach Lehre und Beiſpiel des Herrn, und einem eigenmächtigen Vordrängen zum Martertode unterſchieden wird, ſo liegt eine andere Erklärung der auffallenden Thatſache näher; und das hier um ſo mehr, weil Ignatius wirklich wiederholt ſeinem Verlangen nach dem Martertode in faſt ungeſtümer Weiſe Ausdruck gab.

b. Weiter hat man Anſtoß daran genommen, daß die Verfaſſer des Martyriums ſich erſt gegen das Ende ihres Berichtes ausdrücklich als Begleiter des Ignatius kundgeben. Aber es bleibt zu beachten, daß nach dem ganzen Zweck des Berichtes der Hauptnachdruck auf das

Digitized by Google

Ende des Ignatius gelegt werden mußte, auf ſeine Ankunft in Rom und ſeinen Tod daſelbſt. Darum mögen ſich auch die Begleiter deſſelben erſt da ausdrücklich als ſolche eingeführt haben, wo ſie ſich Rom näherten. Und auch ſelbſt für den Fall, daß ſie damit abſichtlich den Bericht der Apoſtelgeſchichte (vgl. Apg. 20, 5 ff.) hätten nachahmen wollen, verdächtigte das nicht unbedingt ihren Bericht, da nach den Briefen (Eph. 12) wie nach dem Martyrium (c. 5, 3) Ignatius den Wunſch hatte, in die Fußſtapfen des Apoſtels Paulus zu treten.

c. Endlich hat man daran Anſtoß genommen, daß die Marterakten über die Hauptſache, die eigentliche Hinrichtung des Ignatius, ſo raſch hinweggehen, während ſie weitläufig ſeine Reiſe nach Rom beſchreiben und ſelbſt über ſein Vorleben und ſeine Amtsführung uns unterrichten. Aber der Tod des Ignatius erfolgte ja auch ganz raſch nach ſeiner Ankunft in Rom, wie das Martyrium c. 6, 4 berichtet. Es kann ferner nicht auffallen, daß in den Marterakten der ganze Leidensweg des Ignatius berückſichtigt und auch der ſo charakteriſtiſche Römerbrief vollſtändig mitgetheilt wird. Was ſchließlich die Einleitung über die frühere Amtsführung des Ignatius in Antiochien betrifft, ſo wird man ſich daran um ſo weniger ſtoßen, wenn man beachtet, daß die Marterakten nicht, wie vielfach angenommen wird, an die Kirche von Antiochien gerichtet ſind. Aller Wahrſcheinlichkeit nach wurden ſie von den Begleitern des Ignatius, nachdem dieſe mit den Reliquien des Martyrers nach Antiochien zurückgekehrt waren, an die verſchiedenen Kirchen geſandt, mit welchen Ignatius auf ſeiner Romreiſe in

Digitized by Google

Berührung gekommen, damit dieſe über die weiteren Schickſale desſelben unterrichtet würden und mit den Antiochenern ſeinen Todestag feiern könnten. Es fehlt darum auch den Marterakten die ſpecielle Adreſſe an eine einzelne Kirche.

Wir ſchließen hiermit unſere Bemerkungen über die Echtheit des Martyriums des hl. Ignatius. Wir wollten damit nicht die Echtheit desſelben beweiſen, ſondern nur zeigen, daß die bisher dagegen vorgebrachten Gründe noch lange nicht alle ſtichhaltig ſind. Namentlich ſteht die Behauptung auf ſchwachen Füßen, daß das Martyrium den echten Briefen des Ignatius in weſentlichen Punkten widerſpreche. Man hat dabei überſehen, daß die Verfaſſer der Marterakten, mögen dieſe echt oder unecht ſein, jedenfalls die Briefe gekannt und im letzteren Falle nach denſelben gearbeitet haben. Es läßt ſich auch leicht eine Uebereinſtimmung der beiderſeitigen Schriftſtücke ſelbſt in untergeordneten Dingen nachweiſen (vgl. Nirſchl, Die Briefe des hl. Ignatius. Paſſau 1870 S. 25). Auf alle Fälle bedarf die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit des Martyriums des hl. Ignatius von beiden Seiten einer erneuten Unterſuchung, wobei der Schwerpunkt auf der Vereinbarkeit des Berichtes mit den ſonſt beglaubigten geſchichtlichen Nachrichten über die Regierung Trajans liegen dürfte. Es können übrigens die Verhandlungen über die Echtheit dieſer Marterakten mit der größten Ruhe und Objektivität von beiden Seiten geführt werden, da nicht gar ſo viel dabei auf dem Spiele ſteht. Denn ſind auch die Akten, wenn anders echt, das älteſte Schriftſtück dieſer Art, ſo bleibt uns doch anderſeits

Digitized by Google

auch ohne ſie der ganze Ignatius unverſehrt erhalten, da dieſelben kaum etwas Weſentliches berichten, was wir nicht auch aus den echten Briefen des Ignatius wiſſen. Dogmatiſche Fragen von Bedeutung kommen hier vollends gar nicht in Betracht.

Digitized by Google

3.

Studien über die Reform des römiſchen Breviers und Miſſale unter Pius V.

Von Repetent Dr. Schmid.

Schluß.

III.

Vorbereitung der Reform auf dem Concil von Trient. Durchführung derſelben unter Pius IV. und Pius V.

Während aus den beiden erſten Perioden des Concils von Trient nur die Arbeit de Arze's über das Brevier bekannt iſt, zog das Concil während ſeiner dritten Periode unſere Frage ernſtlich in den Bereich ſeiner Arbeiten. Von verſchiedener Seite ward jetzt die Reform gefordert. Im Reformationslibell, das Kaiſer Ferdinand I. durch ſeinen Räthe Gienger, Seld und Singkmoſer, den Biſchof Urban von Gurk, die Theologen Cithard und Staphylus hatte ausarbeiten und ſeinen Geſandten zum Concil zuſtellen laſſen [1]), damit ſie die

1) Sickel, das Reformationslibell des Kaiſers Ferdinand I.

Digitized by Google

darin enthaltenen Forderungen durchſetzten, lautete Artikel 12: „Da in's Brevier ſich im Laufe der Zeit manches Unpaſſende und Apocryphe eingeſchlichen, möge das Concil für eine Reform ſorgen und dabei nur die hl. Schrift, die hl. Väter und bewährte Legenden aufnehmen. Auch ſolle einiges ausgeſchieden werden, da die zu große Anhäufung der Gebete nur Ueberdruß ſchaffe. Beſſer ſei es, 5 Pſalmen andächtig und freudig zu beten, als das ganze Pſalterium mit Ueberdruß und gedrücktem Geiſte.“ Die Legaten erwiderten den kaiſerlichen Geſandten bezüglich dieſes Punktes, ſie wollten den Vätern, welche für die Abfaſſung des Index librorum prohibitorum deputirt waren, auch dieſe weitere Aufgabe der Breviierrevision zuweiſen. Doch betonten ſie, der alte Ritus ſei durchweg feſtzuhalten und was die Klage der Ueberbürdung betraf, ſo erklärten ſie, eher ſei nach Gregor's VII. Weiſungen das Gebetspenſum zu vermehren, als zu vermindern, da der Dienſt Gottes die Aufgabe des Clerus ſei [1]). Dem Concil wurde das

---

vom Jahre 1562. Wien 1871. — Wie in Deutſchland Pauls IV. Brevierreform beurtheilt wurde, erfahren wir aus Selds berühmtem Gutachten über die Abdankung Karls V. und die Succeſſion Ferdinands I. Unter den Vorwürfen, mit denen er hier zum Schluſſe Paul IV. überſchüttet, figurirt auch der, daß der Papſt eine „ſtattliche Reformation verſprochen habe, daß aber bisher ſolche Reformation faſt allein mit dem außgerichtet, daß etlicher Heiligen Feſte duplirt oder von einem Tag auf den andern geſetzt und das gemeine Prieſtergebett deß Breviarii zu ändern fürgenommen worden, mit großem Geſpött und Verlachen aller deren, ſo der alten Kirchen zuwider ſeyn.“ Goldaſt, Politiſche Reichs-Händel. Frankfurt 1614 S. 199.

1) Roscovany, l. c. p. LX u. p. 226 seq. vgl. Grancolas l. c. p. 10.

Libell bekanntlich nicht vorgelegt. Die Präſidenten wählten vielmehr nach und nach einzelne der darin enthaltenen Reformforderungen aus und theilten ſie den Vätern zur Berathung mit.

Am 13. November 1562 langte der Cardinal von Lothringen Carl Guiſe mit fünfzehn franzöſiſchen Prälaten in Trient an. Im Namen des franzöſiſchen Königs und der Generalſtaaten hatte auch er eine Denkſchrift zu überreichen, die unter anderem verlangte: quo divina officia pure ac rite peragerentur rescissisque superstitionibus caeremoniae precesque emendarentur [1]).

Schon einige Zeit zuvor hatte ſich aber auch der ſchon erwähnte Biſchof von Huesca im Namen der Prälaten des Königreichs Aragonien mit einem Memoriale direct an den Papſt nach Rom gewendet. Er beruft ſich in demſelben auf die Einführung der römiſchen Liturgie in den Kirchen Aragoniens durch Gregor VII. und hebt einige Sätze aus den Schreiben Gregors an den damaligen König Sancho und den Biſchof Simeon aus [2]). Dann beklagt er die Verdrängung des römiſchen Breviers durch das Quignonianiſche in den Kirchen von Saragoſſa, Taragona, Pampelona, Huesca und Albaracin und die Benützung des letzteren ſogar beim Chorgebet gegen das ausdrückliche Verbot Paul's III. Falls dem Concil an Erhaltung des chriſtlichen Cultes gelegen ſei, müſſe es die Neuerung unterdrücken, das alte römiſche Brevier wieder in ſeine Rechte einſetzen und ſo die frühere Einheit auf liturgiſchem Gebiete

1) Grancolas l. c. p. 10 vgl. Gueranger a. a. O. S. 425.
2) Vgl. Gams, Kirchengeſchichte Spaniens II, 2 S. 457.

Digitized by Google

wiederherſtellen. Zugleich wünſcht aber der Biſchof, daß die durch Paul IV. begonnene Reviſion durchgeführt werde, repurgatis paucis, quae judicio ejusdem pontificis per ignorantiam et temeritatem multis saeculis irrepserant. Er bittet, daß das Concil durch den Cardinal von Trani, Iſachino und Sirleto über die bisherigen Arbeiten informirt werde.

Der damalige Staatsſecretär, der hl. Carl Borromeo, ſandte das Memoriale, nachdem er es dem Papſte vorgelegt, ſogleich an die Präſidenten und bat, ſie möchten den Biſchof von Huesca berufen, ſich mit ihm berathen und dann die entſprechenden Schritte thun [1]).

Die Legaten antworteten am 23. November 1562, ſandten einen auf das Brevier des Quignonez bezüglichen Decretentwurf ein und erbaten ſich weitere Weiſungen [2]). Da aber wichtigere Verhandlungen das Concil beſchäftigten, ſcheint es, daß unſere Frage vergeſſen wurde. Erſt am 24. Juni 1563 kommen die Legaten in einem Schreiben wieder auf dieſelbe zurück und theilen nun mit, ſie ſeien im Begriff, eine beſondere Commiſſion zum Zweck der Reviſion zu ernennen. Zugleich bitten ſie um möglichſt baldige Zuſendung der

---

1) Archivium Vatic. Concil. Tridentinum 108 (lettere di San Carlo Borromeo per il Concilio di Trento 1562 e 1563) fol. 265—270. Brief an die Legaten vom 7. November 1562. Die Briefe des Heiligen an die Legaten finden ſich im vaticaniſchen Archiv nur in Abſchrift, die Originale ſind in der Ambroſiana in Mailand.

2) Archiv. Vatic. Concil. Trid. 60. (nicht paginirt). Mandamo, ſchreiben ſie, a V. Illustrissima S[a] la forma del decreto che havemo pensato di fare sopra quella pratica del ufficio nuovo et ne disideramo il suo parere.

Digitized by Google

Vorarbeiten aus Pauls IV. Zeit, welche ſich, wie ſie gehört, im Beſitz des Cardinals von Trani befanden, damit die deputirten Väter ſich derſelben bedienen und eine des Concils würdige Arbeit liefern könnten. Am 22. Juli zeigen ſie den Empfang des von Paul revidirten Breviers mit und bitten, die Sendung einer Information, welche der Cardinal von Trani über den von der damaligen Commiſſion eingehaltenen Plan zu liefern verſprach, zu beſchleunigen. Außerdem bitten ſie auch um ein durch Meſſer Aleſſandro Pelegrino revidirtes Miſſale [1]).

Ueber die Zuſammenſetzung der Trienter Commiſſion liegt unſeres Wiſſens keine Nachricht vor. Es dürfte aber anzunehmen ſein, daß die Präſidenten ihre Abſicht, den für die Redaction des Index deputirten Vätern auch dieſe weitere Aufgabe zuzuweiſen, durchführten. Jedenfalls gehörten drei der Väter, deren Theilnahme an dieſen Arbeiten uns verbürgt iſt, und welche nachher zur Vollendung ihrer Aufgabe nach Rom berufen wurden, zugleich der Indexcommiſſion an. Es ſind die Erzbiſchöfe Leonardo Marini von Lanciano und Muzio Calinio von Zara und der Biſchof Egidio Foscarari von Modena [2]). Mit ihnen muß der Biſchof

1) Die betreffenden Stellen ſind aus dem citirten Codex des vaticaniſchen Archivs mitgetheilt in Julii Pogiani epistolae et orationes ed. Lagomarsinius. Romae 1756. tom. II. p. XVIII. not. 32.

2) Theiner, Acta genuina SS. Oecumenici Concilii Tridentini. Zagrabiae (1874) I p. 686 u. Reuſch, der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883 I S. 317. Auch in Rom waren die drei Prälaten mit Brevier, Miſſale und Index gleichzeitig beſchäftigt und überdies fiel ihnen mit andern die Abfaſſung des Cate-

Digitized by Google

Thomas Goldwell von Aſaph die Bürde getheilt haben. Wenigſtens wird uns berichtet, daß er perſönlich an den Cardinal von Trani von Trient aus die Bitte der Legaten um Zuſendung der früheren Vorarbeiten wiederholte [1]). Großes Intereſſe für die Re-

---

chismus Romanus zu. Alle drei zuſammen erwähnt Foscarari als Mitglieder der Commiſſion in einer Erklärung, die er unmittelbar vor ſeinem Tode über das Officium parvum Beatae Mariae Virginis abgab. Cod. Ottobon. 2366 fol. 67 und aus der Ambroſiana in Mailand bei Lagomarsinius l. c. p. XXXII. Foscarari und Marini ſind außerdem bezeugt durch ein Schreiben des Franz Torres an den Cardinal Hoſius vom 17. April 1564 in Cyprianus, tabularium ecclesiae Romanae. Lipsiae 1743 p. 353. Ebenſo ſind Marini und Foscarari genannt in einem discorso über die einzelnen Aenderungen bei Brevier und Miſſale Arch. Vatic. Conc. Trid. 47 fol. 312 (in Abſchrift Cod. Vatic. 6217 fol. 202). Weitere Zeugniſſe bei Lagomarsinius l. c. p. XX. u. p. XXII. Einige Bemerkungen über ihre Lebensſchickſale dürften nicht unerwünſcht ſein. Foscarari, gebürtig aus Bologna, Dominicaner, ward Nachfolger Morone's auf dem Biſchofsſtuhl von Modena, wo er ſich durch ſeine Wohlthätigkeit auszeichnete. Durch Paul IV. ward er am 21. Januar 1558 als der Häreſie verdächtig gefangen geſetzt, aber ſchon am 18. Auguſt entlaſſen und durch Decret des Cardinals Ghislieri (Pius V.) vom 1. Januar 1560 freigeſprochen. Er ſtarb in Rom am 21. Januar 1565. — Calinio nahm am Concil von Trient hervorragenden Antheil, hatte im Namen der Legaten verſchiedene Gelegenheitsreden zu halten. Nach Vollendung der Commiſſionsarbeiten ward er Biſchof von Terni und ſtarb dort im Rufe der Heiligkeit 6. April 1570. Auch er zeichnete ſich durch ſeine Wohlthätigkeit aus. — Ueber Marini vgl. Ughelli, Italia Sacra, sive de episcopis Italiae. Venetiis 1718 tom. IV Col. 293 seq. Er wurde von den Päpſten zu zahlreichen Legationsreiſen und unter Pius V., der ihn zum Biſchof von Alba promovirte, zur Viſitation von 25 Bisthümern im Kirchenſtaate verwendet. Er ſtarb zu Rom am 11. Juni 1573.

1) Silos, historiae clericorum regularium, Romae 1650 I.

Digitized by Google

form zeigte auch der Biſchof von Faënza Giov. Batt. Sighicelli. Er erbat ſich von dem Protonotar Sirleto in Rom Emendationen zum Miſſale aus alten in Rom vorräthigen Exemplaren. Sirleto entſprach der Bitte und ſandte ihm eine Anzahl abweichender Lesarten zu Brevier und Miſſale, wofür der Biſchof in einem Briefe vom 4. November 1563 dankte und um weitere Zuſendungen bat, welche er den Deputirten mitzutheilen verſprach [1]).

Ueber die Verhandlungen der Tridentiniſchen Commiſſion fließen die Nachrichten ſehr ſpärlich. Wir erfahren nur, daß ſich in derſelben zwei Anſichten gegenüberſtanden, indem die einen eine vollſtändige Einheit der Liturgie für die ganze Kirche anſtrebten, während andere die jeder Diöceſe eigenen Riten vertheidigten [2]).

---

p. 97 u. p. 447. vgl. Caracciolo, Vita di Paolo IV Cod. Ottobon. 619. Der Biſchof ward gebürtig aus Canterbury, kam im Gefolge Pole's nach Rom, trat 1547 in den Theatinerorden, begleitete 1553 Pole auf ſeiner Legation nach England, ward von dieſem wieder nach Rom zurückgeſandt und vom Papſte zum Biſchof von Aſaph promovirt. Während des Concils nahm ihn der Cardinal Hoſius in ſein Haus auf. Nach Beendigung des Concils ward er Vicar des hl. Carl in Mailand, 1574 päpſtlicher Ceremonienmeiſter. Später nahm er auch an der Reviſion des Martyrologium Antheil. Geſtorben zu Rom 1581. Silos ſagt von ihm p. 447: Goldvello siquidem potissimum id oneris recognoscendi Breviarii demandatum a Concilio fuerat.

1) Zur Commiſſion hat er alſo nicht gehört. Das Schreiben Cod. Vatic. 6189 fol. 198. Er ſchreibt weiter, für's Miſſale ſeien fernere Sendungen nicht drängend, poiche avanti si riformi il missale, intendo, che si riformerà il breviario et parmi intendere che gia siano stati deputati alcuni padri a rivedere quello di Papa Paulo IV Sta memoria.

2) Gueranger a. a. O. S. 426.

Digitized by Google

Als das Concil ſeinem Ende entgegengieng, hatte die Commiſſion ihre Aufgabe keineswegs abgeſchloſſen, wie denn auch andere umfaſſendere Arbeiten wiſſenſchaftlichen Charakters, welche die Synode beſchloſſen hatte, ſo z. B. der Index librorum prohibitorum und der Catechismus noch nicht vollendet waren. Daher wurde in der Schlußſitzung des Concils beantragt, daß die diesbezüglichen Akten an den Papſt geſchickt und unter ſeiner Obſorge und Auctorität dieſe Werke zu Ende geführt und publicirt werden ſollten. Nur der Biſchof von Lerida, Antonio Auguſtino, erhob gegen dieſe Ueberweiſung nach Rom Einſprache, indem er erklärte, dieſe Aufgabe erfordere eine außergewöhnliche Kenntniß ſowohl des chriſtlichen Alterthums als der Provincialgewohnheiten, welche in Rom mangle, da es dort an Gelehrten fehle, welche die einſchlägigen Studien gemacht. Nicht Privatgelehrten, ſondern dem Concil, welchem viel mehr Hilfsquellen zu Gebote ſtehen, komme dieſe Arbeit zu [1]. Sein Antrag fand keinen günſtigen Boden, da die große Mehrzahl der Väter den Schluß des Concils erſehnte.

Dem Wunſche des Concils wurde in Rom alsbald entſprochen. Von der Trienter Commiſſion wurden zur Vollendung der drei oben erwähnten Aufgaben die drei ſchon genannten Prälaten nach Rom berufen und ihre ſowie Pauls IV. Vorarbeiten dorthin gebracht. Wie die Bulle berichtet, mit welcher Pius V. das revidirte Brevier publicirte, gab ihnen dann Pius IV. weitere Prälaten und Gelehrte bei und Pius V. ſelbſt ver-

1) Grancolas l. c. p. 11. Gueranger a. a. O. S. 427.

Digitized by Google

mehrte die Commiſſion nochmals, als er den päpſtlichen Stuhl beſtiegen hatte. Es wird wohl nie gelingen, die ganze Zuſammenſetzung der Commiſſion klarzuſtellen und noch viel weniger wird darüber Aufſchluß zu gewinnen ſein, welche Mitglieder Pius IV. und welche Pius V. beifügte. Es mag genügen, diejenigen Gelehrten namhaft zu machen, für deren Theilnahme irgend ein Zeugniß vorliegt. Hier iſt nun vor allem der Cardinal von Trani Bernardino Schotto zu nennen, der uns ſchon wiederholt begegnet iſt. Nur war er nicht immer in Rom anweſend, da er längere Zeit an ſeinem Bisthum Piacenza Reſidenz hielt. Er führte wohl, ſo lange er in Rom weilte, das Präſidium der Commiſſion [1]). Neben ihm ragte beſonders hervor der bald zum Cardinal promovirte Protonotar Guglielmo Sirleto, der ſchon unter dem Pontificat Pauls III. ſich mit einſchlägigen Arbeiten befaßt hatte, indem er mit andern Gelehrten im Auftrag des Cardinals Cervino für Lippomano's Ausgabe von Heiligenlegenden die Sammlung des Metaphraſtes und Palladius überſetzte [2]). Später nahm er an den Reformbemühungen Pauls IV. Antheil und ſchickte auch einiges Material für die Reviſion, wie wir geſehen, nach Trient. Unter ſeinen

---

1) Ueber ihn und ſeine Betheiligung ſ. Gueranger a. a. O. S. 428 nach Merati, Series decretorum. Ferner Ciaconius, Vitae et res gestae pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium Romae 1677 t. III Col. 847. — Aubery, histoire générale des Cardinaux. Paris 1647. p. 493.

2) Darauf beziehen ſich mehrere Briefe Sirleto's an Cervino in Cod. Vatic. 6177 und Briefe Lippomano's an Cervino in Cod. 112 der Stadtbibliothek in Trient.

Schriften in der Vaticana finden ſich zahlreiche. Noten und Correcturen zum Brevier, unter anderem auch Anmerkungen zu einem Entwurf der Publicationsbulle. Daß er ſchließlich an der Spitze der Commiſſion ſtand, bezeugen uns mehrere gleichzeitige Schreiben. Nach Beendigung der Reviſion wurden alle darauf bezüglichen Anfragen und Wünſche durch den Papſt an ſeine Adreſſe gewieſen [1]). Ein treuer Mitarbeiter ſtand Sirleto während der ganzen Reformarbeit und bei den ſpäter zu ertheilenden Antworten und Aufſchlüſſen zur Seite in der Perſon des Curtio de' Franchi. Bei Gelegenheit einer ſolchen Antwort ſagt er von ſich: Ita sentio ego, Curtius de Franchis, Canonicus Sancti Petri de Urbe, qui ... totius Missalis et Breviarii correctioni et repurgationi interfui [2]). Daß Theatiner bei der Reviſion betheiligt waren, bezeugen uns im allgemeinen Silos und Caracciolo. Ausdrücklich genannt wird neben Schotto und Goldwell noch Vincentius Maſſus als Mitglied der Commiſſion. Silos ſagt von ihm: Pii quinti pontificatu sedulam Romani Breviarii ac Missalis emendationi operam navaverat [3]).

1) Mehrere Noten theilt Lagomarsinius l. c. p. L mit, andere finden ſich Cod. Vatic. 7093 fol. 411, Cod. Vatic. 6146 fol. 64 seq. Cod. Vatic. 6171 fol. 15 sq. In einem Schreiben vom 4. Auguſt 1569 nennt der Erzbiſchof von Genua Sirleto il principal institutore et essecutore di questo bel ordine de uffici. Cod. Vatic. 6182 fol. 16.

2) Cod. Vatic. 6417 fol. 313. Curtio wurde 1568 zum Canonicus von Skt. Peter ernannt. 1566 verwendete ihn Pius V. zur Viſitation italieniſcher Bisthümer. Wenigſtens wurde er als Viſitator durch den Cardinal Sanctorio vorgeſchlagen. Er wird bei dieſer Gelegenheit genannt persona nota per bontà di vita, per integrità e per zelo. Cod. Corsin. 808 fol. 15.

3) l. c. p. 527.

Digitized by Google

Endlich ſind noch zwei Männer als Mitarbeiter zu erwähnen, der berühmte Latiniſt Giulio Pogiano und ein nicht näher zu ermittelnder Meſſer Accurſio. Für den erſtern tritt Lagomarſinius in der Ausgabe ſeiner Briefe den umfaſſendſten Beweis an. Namentlich die Stiliſirung der Legenden fiel ihm als Aufgabe zu [1]). Von Accurſio erzählt Sirleto, daß er eine Einleitung zur Publicationsbulle verfaßte [2]). Dürfen wir ſchließlich einer Vita des Cardinals Antonio Carafa glauben, ſo nahm auch er Antheil an den Bemühungen der Commiſſion, trat aber jedenfalls erſt unter Pius V. in dieſelbe ein, da er unter dem Pontificat Pius IV. fern von Rom lebte [3]).

Noch mag ein Prälat erwähnt werden, der aus der

1) Lagomarsinius l. c. II p. XXIII. Außer den hier beigebrachten Zeugniſſen nennt ihn Sirleto in ſeinen Anmerkungen zur Bulla Breviarii Cod. Vatic. 6171 fol. 15. Ebenſo wird er als Helfershelfer des Biſchofs von Modena genannt in der Denkſchrift über die Reform bei Roscovany l. c. p. 582. Er ſelbſt redet von ſeinen Aufgaben in einem Brief an Commendone vom 5. April 1565 bei Lagomarsinius IV p. 17. Seine von Gratiami verfaßte Vita gedruckt bei Lagomarsinius II.

2) Cod. Vatic. 6171 fol. 15. Nach d'Afflito, Memorie degli scrittori del Regno di Napoli 1782 tom. I p. 20 seq. gab es zwei Accursio, welche den Ruf von Gelehrten genoßen: Mariangelo Accurſio aus Aquila und ſeinen Sohn Caſimiro. Der letztere ſtarb in Padua am 27. Nov. 1563. Wann ſein Vater, Herausgeber vieler Claſſiker, geſtorben, iſt unbekannt. Falls wir es nicht mit einem Unbekannten zu thun haben, kann nur Mariangelo gemeint ſein.

3) Cod. Urbinat. 1666 fol. 119. Es heißt hier: hebbe (Antonio) da Pio V. l'autorità .... di correggere il Missale, il Breviario e li libri della sacra Biblia. Die Angabe bezüglich der Bibel iſt richtig. Vgl. Moroni, dizionario di eruditione storico — ecclesiastica. Vol. IX p. 245.

Digitized by Google

Ferne der Reform ein reges Intereſſe entgegenbrachte und vielleicht durch ſeine Rathſchläge nicht ganz ohne Einfluß auf dieſelbe war.' Es iſt der ſpaniſche Biſchof *Pedro Ponce* von Placentia. In wiederholten Briefen legte er Sirleto ſeine Wünſche bei der Reform nahe, und macht auf einige Schwierigkeiten aufmerkſam. Unter anderem verlangt er die Aufnahme der Heiligen des Canons und nicht bloß der lateiniſchen, ſondern auch der griechiſchen Kirchenlehrer und ſämmtlicher Ordensſtifter, wie auch der aus den Orden hervorgegangenen Kirchenlehrer Thomas und Bonaventura. Ferner bittet er um Berückſichtigung ſpaniſcher Heiliger, beſonders des hl. Iſidor von Sevilla und ſeiner Brüder Leander und Fulgentius. Er ſpricht die Erwartung aus, daß im Proprium de tempore Leſungen aus der hl. Schrift angeſetzt werden und wünſcht die Angabe des Buches der hl. Schrift oder des Kirchenlehrers, dem die einzelnen Lectionen entnommen ſind. Schwierigkeiten findet er bezüglich der Verwechslung des Apoſtels Simon mit Simeon, dem Biſchof von Jeruſalem, bezüglich der beiden Jacobus, bezüglich der hl. Katharina. Auch zweifelt er, ob eine Rede des Gregor von Nazianz auf den hl. Cyprian nicht auf einen Biſchof von Antiochien zu beziehen ſei. Hierotheus, den Lehrer des vermeintlichen Dionyſius Areopagita, wünſcht er mit einem beſonderen Officium berückſichtigt [1]).

---

1) Cod. Vatic. 6189 fol. 263. Ponce an Sirleto 3. November 1564. Cod. Reg. 387 fol. 402. Ponce an Sirleto 2. November 1567. Im erſteren Briefe ſagt er von Sirleto, er höre, que Su S^{d} a recomendado a V. S^{a} el breviario, que a determinado ordenar para toda la yglesia, de que esto y may alegre.

Nachdem wir nun die Zuſammenſetzung der Commiſſion, ſo weit ſie ſich ermitteln läßt, kennen gelernt, gehen wir im folgenden auf ihre Arbeit ein. Als Hauptgrundſatz bei derſelben galt, wie Pius V. in der Publicationsbulle ſagt, daß nichts Weſentliches vom alten Brevier ſollte fallen gelaſſen, nichts Neues geſchaffen werden, vielmehr wollte man überall das Officium wo möglich auf ſeine urſprüngliche Einrichtung zurückführen. Nur fremdartige Neuerungen, und manche Abſurditäten und apocryphe Beſtandtheile ſollten ausgeſchieden werden. Daher wurden vor allem die älteſten Breviere der hervorragendſten Kirchen Roms und der vaticaniſchen Bibliothek zu Rathe gezogen und nach ihnen das damals im Gebrauch befindliche Brevier corrigirt [1]). Nur bezüglich der Legenden war das Verfahren etwas freier. Hier vor allem waren im Laufe der Zeit apocryphe Erzählungen und nicht ſelten Fälſchungen aufgehäuft. Manche Legenden enthielten auch nur einige wenige Züge aus dem Leben des betreffenden Heiligen, andere geradezu anſtößige Dinge. Es war daher eine radicalere Aenderung nothwendig. Längere Berathungen wurden über das Vorgehen bei denſelben gehalten. Schließlich kam man überein, aus mehreren der Commiſſion vorliegenden Lebensbeſchreibungen die beſtbeglaubigten und erbauendſten Züge auszuheben und zuſammenzuſtellen, in einheitliche Form zu bringen und dabei einen dem

1) Auch Sirleto betont dasſelbe Cod. Vatic. 6171 fol. 15 fu riformato co' li breviarii antichi quanto alle cose essentiali et importanti. Er polemiſirt heftig gegen den Ausdruck compilare, welchen ein Entwurf der Publicationsbulle für die Arbeit der Commiſſion gebraucht hatte.

Digitized by Google

liturgiſchen ähnlichen Stil anzuwenden [1]). Die benützten Autoren ausdrücklich zu nennen, fand man nicht für nothwendig [2]). Der Name des Papſtes, unter deſſen Auctorität das Brevier in die Welt ausgieng, ſollte Bürgſchaft genug ſein, daß nur möglichſt authentiſche Autoren zu Grund gelegt und nur nach reiflicher Ueberlegung die endgiltige Faſſung feſtgeſtellt wurde [3]). Da in dieſer Richtung in den Legenden des Quignonianiſchen Breviers bedeutende Vorarbeiten vorlagen, welche allgemein für das Beſte an ſeiner Brevierordnung betrachtet wurden, beſchloß man, an ſie ſich anzuſchließen, aber ſie nochmals auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen und auch formell zu verbeſſern. Der Biſchof von Modena unterzog ſich vorzüglich dieſer Aufgabe. Als er erkrankte, ward ihm Pogiano beigegeben [4]).

Nach dieſen mehr allgemeinen Bemerkungen über das Verfahren der Commiſſion laſſen wir die einzelnen Aenderungen folgen, welche dieſelbe vornahm. Wir

1) Begründet war dies Verfahren damit, daß die Legenden etwas reicher und nicht gar zu trocken und eintönig ſein ſollten, (accio siano più copiose).

2) Nur wenn Kirchenſchriftſteller (Hieronymus) die Verfaſſer waren, wurden ſie genannt.

3) Die Commiſſion unter Clemens VIII. fügte die Autoren bei. Sie ſind zuſammengeſtellt bei de Smedt, Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam. Gandavi 1876. p. 483 seq. Dort auch die einzelnen inhaltlichen Aenderungen, welche unter Clemens VIII. bei den Legenden gemacht wurden.

4) Es liegt über den Rahmen eines Aufſatzes hinaus, im einzelnen die Ergänzungen und Beifügungen hervorzuheben, welche zu den Quignonianiſchen Legenden gemacht wurden. Die Legenden beider Breviere für Franziskus und Dominicus ſind neben einander geſtellt bei Lagomarsinius l. c. p. XLVI.

Digitized by Google

heben dabei zunächſt einige mehr formelle Aenderungen hervor, für die übrigen, welche die Einrichtung und den Inhalt des Breviers betrafen, folgen wir der Eintheilung deſſelben in Einleitendes, Psalterium, Proprium de tempore, Proprium de Sanctis, Commune Sanctorum und Anhang. Zu den mehr formellen Aenderungen rechnen wir, daß für die der hl. Schrift entnommenen Theile ſtatt der zuvor gebräuchlichen Itala jetzt die Vulgata eingeſetzt wurde (Pſalterium und Lectionen der erſten Nocturn). Nur die Antiphonen und Verſikel (ſowie Introitus, Graduale und Communio der Meſſe) blieben unverändert, wie ſie Gregor der Große feſtgeſetzt hatte. Dagegen wurden die Capitel von jetzt an den Epiſteln der Meſſe entnommen, und da auch dieſe, wie das Evangelium, nach der Vulgata corrigirt waren, wurden auch ſie von dieſer Aenderung betroffen [1]). Sodann dürfte als formelle Verbeſſerung, obwohl es einen ganz untergeordneten Punkt betrifft, doch zu erwähnen ſein, daß auf ausdrücklichen Wunſch Pius V. mit Rückſicht auf die Ignoranz vieler Cleriker Accente bei den mehrſilbigen Worten beigefügt wurden [2]).

Bei den weiteren mehr die Einrichtung des Breviers betreffenden Aenderungen ſchließen wir uns namentlich an die ſchon wiederholt erwähnte zeitgenöſſiſche Denkſchrift über die Reform an. Vorangeſtellt war wie zuvor das

---

1) Grancolas l. c. p. 86. 184 u. 191. Gueranger a. a. O. S. 428. In Sanct Peter in Rom, in Mailand und in San Marco in Venedig wurde die Itala fürs Pſalterium beibehalten.

2) Cod. Ottobon. 2366 fol. 73 berichtet Sirleto darüber auf eine Anfrage des Cardinals Paleotto 13. März 1579. Cod. Vatic. 6193 fol. 369. Paleotto dankt für den Aufſchluß 25. März 1579.

Digitized by Google

Calendarium perpetuum. Es ward an demſelben ein längſt erſehnter, aber für dieſesmal recht unglücklicher Verbeſſerungsverſuch gemacht. Entſprechend dem damaligen Fehler des Mondcyklus wurden nämlich die Numeri aurei um drei Tage zurückgerückt und außerdem beſtimmt, daß in je 300 Jahren ein Bissextus eingeſchaltet werden ſollte. Aber dieſe Maßregel war unvollſtändig, weil ſie den auf 10 Tage angewachſenen Fehler des Sonnenjahrs nicht berückſichtigte und ſie war zugleich ſinnlos, weil ſie — abgeſehen davon, daß ſie den Fehler des Julianiſchen Jahres um mehr als $1^{2}/_{3}$ des bisherigen Betrages vergrößerte — auch in Bezug auf die Neumonde gerade das Gegentheil des Beabſichtigten bewirkt hätte. Denn ſchaltete man einen Tag ein, ſo traten die ihre Stellung fix einnehmenden Numeri aurei noch um einen Tag zurück, d. h. die Neumonde fielen noch um einen Tag ſpäter als bisher, während ſie doch umgekehrt um einen Tag früher angezeigt werden ſollten. Glücklicherweiſe ward der Fehler bald erkannt und ſchon im Jahre 1582 durch die Gregorianiſche Kalenderreform gut gemacht, deren Reſultat ſofort in die Breviere übergieng [1]).

Aufs Calendarium folgten von jetzt an die Rubricae generales Breviarii Romani, herübergenommen aus dem von dem Franziscaner Ludovicus

1) ſ. Kaltenbrunner, die Polemik über die Gregorianiſche Kalender-Reform in den Sitzungsberichten der philoſophiſch-hiſtoriſchen Claſſe der kaiſerlichen Akademie der Wiſſenſchaften in Wien Bd. 87 (1877) S. 487. Ein Brevier aus dem Jahre 1568 war mir leider nicht zugänglich. Die Ausgabe der Junta in Venedig vom Jahre 1583 hat ſchon den Gregorianiſchen Kalender.

Digitized by Google

Ciconiolanus verfaßten und von Papſt Paul III. approbirten Directorium divini officii [1]). Die Hauptänderungen in denſelben betrafen die Feier der Simplicia und der Feriae, während die Feier der Duplicia und Semiduplicia ſich gleich blieb [2]). In der alten Kirche war die Zahl der Feſte, namentlich der Heiligenfeſte ſehr beſchränkt. Sie wurden mit drei Vigilien zu verſchiedenen Stunden der Nacht, denen die ſpäteren Nocturnen entſprechen, eingeleitet. Gewöhnlich wurden die Heiligen nur im Martyrologium commemorirt, ein Gebrauch, den mehrere Ordensbreviere noch länger erhalten haben. Für die meiſten Tage dagegen gebrauchte man das Ferialofficium. Später wurden mehr und mehr Heiligenfeſte gefeiert. Um nun die Reihenfolge des Pſalteriums nicht zu unterbrechen, wurden die Feſte in verſchiedene Klaſſen getheilt und angeordnet, daß die Simplicia die Nocturn der Ferie haben, im übrigen aber das Officium des Heiligen gebetet werden ſollte. So fand man es in allen alten Brevieren und mehrere Orden hatten die Tradition bewahrt. Ins römiſche Brevier aber hatte ſich, wie wir geſehen, der Mißbrauch eingeſchlichen, die Simplicia mit drei Nocturnen zu feiern und ſie im Fall der Concurrenz wie die Duplicia und

---

1) Gavantus l. c. Sect. VII. cap. 1. nro. 2. Vgl. Roscovani l. c. p. 1111 nro. 1515. Das Directorium ward gedruckt 1540.

2) Auch die ſeit Durandus herkömmliche Eintheilung der Duplicia in Duplex in totum u. Duplex simpliciter, illud majus hoc minus u. in Duplex per annum ward beibehalten. Erſt Clemens VIII. unterſchied vier Arten der Duplicia, Duplex I u. II classis, majus per annum u. minus per annum. Gavantus l. c. S. III c. 2. nro. 3.

Digitized by Google

Semiduplicia zu verlegen [1]). Letzteres ward nun vor allem verboten und eine bloße Commemoration angeordnet. Aber auch im übrigen kehrte man zum alten Modus der Feier zurück. Das Pſalterium der Nocturn der Simplicia ſollte wieder der Ferie entnommen und nur drei Lectionen gebetet werden, von welchen die erſte oder die zwei erſten de feria currente, die dritte oder die zweite und dritte der Legende des Heiligen entnommen waren, Invitatorium und Hymnus aber ſollten de Communi Sanctorum, und von den Laudes an das Officium ritu semiduplici gebetet werden (alſo Antiphonen de Communi, Pſalmen de dominica). Auch ſollte die Nocturn nicht mehr mit einem Reſponſorium wie früher, ſondern mit dem Te deum ſchließen im Anſchluß an die Meſſe, in welcher von jeher das Gloria in excelsis bei allen Heiligen auch an den Simplicia herkömmlich war. Um aber das Gebetspenſum nicht zu ſehr auszudehnen, wie es bisher geſchehen war, beſchloß man die erſt im Lauf der Zeit hinzugekommenen weiteren Verpflichtungen abzunehmen. Das Officium defunctorum mußte von jetzt an nicht mehr an allen Ferien und Simplicia gebetet werden, ſondern nur an einigen wenigen Tagen, nämlich am erſten freien Tage jeden Monats, an den Vigilien und Quatembern und jeden Montag im Advent und in der Faſtenzeit. Dasſelbe ward nach längerer Controverſe [2]) bezüglich des Officium

1) Wie aus einer gleichzeitigen Denkſchrift des ſpaniſchen Franziscaners Johannes Salon hervorgeht, kam es ſogar vor, daß einzelne Feſte vom einen Kirchenjahr ins andere hinüber verlegt wurden. Cod. Vatic. 6217 fol. 59.

2) Auf dem Todbett noch widerrief der Biſchof von Modena

Digitized by Google

parvum Beatae Mariae Virginis feſtgeſetzt. Nur ward zu einigem Erſatz im Hinblick auf die Gewohnheit vieler Provinzen, den Samſtag der allerſeligſten Jungfrau zu weihen, angeordnet, daß an dieſem Tag, wenn kein Feſt auf ihn falle und abgeſehen von der Faſtenzeit, den Quatembertagen und den Vigilien das Officium de Beata gebetet werde, aber unter Beibehaltung des Pſalteriums der Ferie. Auch die Verpflichtung zum Gebet der Gradual- und Bußpſalmen während der Faſtenzeit ward beſchränkt. Die Gradualpſalmen mußten nur am Mittwoch und die Bußpſalmen nur am Freitag gebetet werden. Ueberdies ward nur der Chor — nicht auch der Curatclerus an dieſe Verpflichtungen gebunden und das Officium de Beata war auch in choro nur zu beten, wenn es vorher am betreffenden Ort herkömmlich geweſen war. Um aber zu freiwilligem Gebete des ſo Erlaſſenen zu bewegen, verlieh Pius V. für das Gebet des Todten- und Marienofficiums einen Ablaß von je hundert Tagen und für das Gebet der Gradual- und Bußpſalmen einen Ablaß von je fünfzig Tagen. Noch eine weitere Erleichterung trat ein. Die Preces feriales waren nur mehr in Advent und Faſtenzeit und an den Vigilien und Quatembertagen zu recitiren und auch an dieſen Tagen in ihrem ganzen Umfang nur in den Laudes und der Vesper, nicht auch bei den andern Horen.

---

die auch von ihm zuvor vertretene Anſicht, daß das Officium zu erlaſſen ſei. Dringend bat er, mit Rückſicht auf die bedrängte Lage der Kirche, welche die Fürbitte der Gottesmutter und der Heiligen ſo ſehr erfordere, der Papſt möge die alte Verpflichtung beibehalten. Cod. Ottobon. 2366 fol. 67 (ex lecto 17. Dez. 1564) mitgetheilt aus der Ambroſiana bei Lagomarsinius l. c. p. XXXII.

Digitized by Google

Eine weitere Aenderung in den Rubriken betraf die Octaven. Vor allem wurden einige Octaven, welche erſt im Laufe der Zeit aufgekommen waren, namentlich die durch den Franziscanerorden eingefügten und allgemein gefeierten Octaven der Heiligen Franziscus, Bernhardin, Antonius von Padua, Clara und Ludwig [1]) unterdrückt, ebenſo die Octaven der Feſte Mariä Empfängniß und Heimſuchung, weil die eine in den Advent, die andere in die Octav von Peter und Paul fiel. Dagegen wurden die ebenfalls erſt ſpäter in Gebrauch gekommenen Octaven von Mariä Geburt und Himmelfahrt beibehalten. Für die Feier der übrigen Octaven wurde eine allgemeine Regel gegeben. Zuvor hatte man bei den einen Feſten alle Octavtage, den Sonntag nicht ausgenommen, de Octava gefeiert und einfallende Feſte verſchoben, bei andern die letztern gefeiert und das Sonntagsofficium gebetet. Die Commiſſion beabſichtigte nun zunächſt, wie aus der erwähnten Denkſchrift hervorgeht, zwei Arten der Octavfeier feſtzuſetzen. Bei den einen Feſten, namentlich den Feſten des Herrn, ſollte die dies octava ſelbſt duplex, die übrigen Tage während der Octav Semiduplex ſein, aber Duplicia und Semiduplicia weichen und der Sonntag in der Octav ſollte in modum octavae, aber mit Beibehaltung der Oration, Homilie und Capitel des Sonntags gefeiert werden. Bei einer anderen Reihe von Feſten ſollten der Octavtag ſelbſt Semiduplex, die Tage während der Octav Simplex ſein, ſo daß die Octav an Feſten und am Sonntag nur commemorirt werden ſollte. In den ſpäter

1) Ein Franziscaner ſelbſt, der Spanier Johannes Salon, hatte dies beantragt. Cod. Vatic. 6217 fol. 59.

Digitized by Google

wirklich ins Brevier aufgenommenen Rubriken wurde der erſte Modus für alle Octaven beibehalten [1]. Nur bezüglich des Sonntags in der Octav ward ein Unterſchied gemacht. Während der Octav von Weihnachten, Epiphanie und Chriſti Himmelfahrt ſollte das Octavofficium behalten und nur Capitel, Lectionen, Verſikel, Antiphonen zu Magnificat und Benedictus und Oration de dominica genommen und die Octav commemorirt werden. An den Sonntagen in den übrigen Octaven aber ſollte das ganze Officium de dominica ſein, wie es im Pſalterium und Proprium de tempore verzeichnet war, und die Octav nur commemorirt werden. In beiden Fällen ſollten die Preces und Suffragien ausfallen. Bezüglich der Sonntage überhaupt wurde beſtimmt, daß ihr Officium dem Semiduplex nie und während Advent und Faſtenzeit auch nicht dem Duplex weichen durfte.

Im Pſalterium ward die erſte neue Einrichtung, daß alle Horen mit Pater noster und Ave Maria und die Matutin überdies mit Credo eröffnet wurden [2]. Die Sonntagsprim wurde, da die Deputirten, welche am Concil theilgenommen hatten, berichteten, daß namentlich über das zu große Gebetspenſum des Sonntags geklagt worden war, dahin geändert, daß die für dieſelbe vor dem Pſalm Beati immaculati eingeſetzten 6 Pſalmen auf die ganze Woche vertheilt wurden und

1) So wenigſtens nach der Brevierausgabe Venetiis apud Juntas 1583.

2) Im Ave ward von jetzt ab beigefügt: nunc et in hora mortis nostrae. Amen! Gavantus l. c. S. V c. 2. nr. 1. vgl. Eſſer, Geſchichte des engliſchen Grußes im hiſtoriſchen Jahrbuch V S. 112.

Digitized by Google

jeden Tag mit Ausnahme des Samſtags je einer der Pſalmen an Ferien und Simplicia einzuſchieben war. Als Schluß der Complet und des Tagesofficiums ward wieder Pater, Ave und Credo angeordnet [1]).

Im Proprium de tempore iſt die Hauptverbeſſerung, daß für alle Tage des Jahres mit Ausnahme der Ferien der Faſtenzeit und der Octaven von Oſtern und Pfingſten ſowie der Quatember und Vigilien beſondere Abſchnitte der hl. Schrift unter Beibehaltung der bisherigen Vertheilung der Bücher auf die einzelnen Monate ausgewählt wurden [2]). Auch an den Feſten der Heiligen waren die drei erſten Lectionen der hl. Schrift entnommen und meiſt de feria currente. Für die zweite Nocturn der Sonntage ſodann wurden Leſungen aus einem Kirchenvater über den in der erſten Nocturn geleſenen Text der hl. Schrift beigefügt. Viele Homilien der dritten Nocturn wurden durch andere paſſendere erſetzt, namentlich die diesbezüglichen Aenderungen Pauls IV. beibehalten [3]). Eine weitere Aenderung betraf die ſogenannten 5 Dominicae vagantes. Sie wurden jetzt vereinigt und angeordnet, daß ſie entweder alle nach Epiphanie, oder wenn dies mit Rückſicht auf das Oſterfeſt nicht möglich war, die reſtirenden zwiſchen dem 23. und 24. Sonntag nach Pfingſten eingefügt werden ſollten. Für

4) Grancolas l. c. p. 122.

2) Man folgte dabei der fälſchlich dem Papſt Gelaſius zugeſchriebenen Decretale. Sie ſtammt nach Annahme der meiſten Gelehrten von Gregor VII. vgl. de Smedt l. c. p. 164 u. 168. Darnach iſt die Angabe oben S. 467 zu rectificiren.

3) Die einzelnen Aenderungen namhaft zu machen, würde zu weit führen. Cod. Vatic. 6417 fol. 80 finden ſich eine Reihe von Aenderungsvorſchlägen.

Digitized by Google

einen ſechsten, der bisweilen nothwendig werden konnte, ward das Officium ſo geordnet, daß Homilie zum Evangelium und Oration einem Gregor dem Großen zugeſchriebenen Miſſale der Vaticana, die übrigen Beſtandtheile dem Officium des vorhergehenden Sonntags entnommen wurden [1]). Noch iſt zu bemerken, daß für die Vigilien, welche zuvor nur ein eigenes Meßformular hatten, jetzt dem Meßevangelium entſprechende Homilien und Orationen ausgewählt wurden. Im übrigen wurde für ſie das Ferialofficium beibehalten. Auch die Quatembertage des Advents erhielten eigene Homilien [2]).

Was das Proprium Sanctorum betrifft, ſo haben wir die Umarbeitung der Legenden ſchon oben in Betracht gezogen. Hier ſind noch die einzelnen Aenderungen bezüglich des Charakters der einzelnen Feſte aufzuführen. Mehrere Heilige, namentlich die griechiſchen Väter, ſind neu beigefügt [3]). Abgeſehen von den beweglichen Feſten behielt die Commiſſion 75 Duplicia und 63 Semiduplicia bei [4]). Wir laſſen im folgenden im

1) Gavantus l. c. p. IV tit. 4. vgl. Grancolas p. 251. p. 213 iſt außerdem mitgetheilt, daß vor Pius V. in Rom an Weihnachten zwei Matutinen mit je neun Lectionen gebetet wurden. Die Commiſſion behielt nur eine bei und nahm die Beſtandtheile der andern in den Octavtag von Weihnachten, das Feſt der Beſchneidung, hinüber.

2) Grancolas l. c. p. 197. — Gavantus S. III c. 6. nr. 5.

3) Franziscus Lombardus gratulirt wegen ihrer Aufnahme Sirleto Neapel, 15. Auguſt 1568. ſ. Lagomarsinius l. c. II. p. XLIX. Die hier angezweifelte Datirung iſt wohl richtig.

4) Bis auf Benedikt XIV. vermehrte ſich die Zahl um 57 Duplicia u. 33 Semiduplicia. Dazu kommen 36 bewegliche Feſte, ſ. Roscovany l. c. p. 541. Ein beſonderes Streben der Commiſſion die Zahl der Feſte zu reduciren, läßt ſich nicht conſtatiren.

Digitized by Google

Anſchluß an Gavantus l. c. S. VII die einzelnen diesbezüglichen Aenderungen folgen und behalten dabei die Ordnung nach den Monaten des Kirchenjahrs bei. Soweit bei den in Sprache kommenden Feſten auch ſonſtige Aenderungen vorgenommen wurden, ſind auch dieſe berückſichtigt:

November 29. Vigil von Andreas; dem Evangelium der Meſſe entſprechend ward eine Homilie gewählt. Oration der Meſſe.

Saturnin, welcher zuvor eigene Lectionen hatte, ward nur mehr commemorirt.

Dezember, 6. Nicolaus bleibt Semiduplex, aber ſtatt 9 Lectionen de Sancto wird die Legende in der zweiten Nocturn verkürzt und eine Homilie beigegeben.

8. Mariä Empfängniß erhielt neue Lectionen [1]).

13. Lucia ward Duplex. Homilie, Oration ſind neu.

28. Mart. innocentes vor Pius Semiduplex, durch ihn Duplex.

29. Thomas Cantuar. bleibt Semiduplex, erhält aber Homilie.

31. Silvester wird Duplex.

Januar, 2. 3. 4. Die Octaven von Stephanus, Johannes und unſchuldigen Kindern werden Duplicia.

14. Hilarius war in der Brevierausgabe 1550 Simplex, und wurde zum Duplex erhoben unter Beifügung eines neuen Officiums.

Die Beſtimmung über die Feier der Simplicia genügte, dieſen Zweck zu erreichen.

1) Das alte Brevier hatte für dieſes Feſt das Officium des Feſtes Mariä Geburt mit bloßer Aenderung bei Erwähnung des Feſtgeheimniſſes (ſtatt Nativitas conceptio). Darneben enthielt es aber im Anhang ein von dem Protonotar Rogarolus verfaßtes eigenes Officium mit Octav. Paul IV. hielt an der erſteren Feſtfeier feſt und unter Pius wurden nur die Lectionen geändert. Vgl. die Anmerkungen Bandini's. Cod. Vatic. 6242. fol. 62.

Digitized by Google

15. Paulus primus eremita zuvor Simplex, jetzt Semiduplex mit Officium.

17. Antonius Abbas wird vom Semiduplex zum Duplex erhoben.

18. Cathedra Petri, ſeit Paul IV. 1558 Duplex.

19. Agnes wird Duplex, zuvor Semiduplex, wegen ihrer Standhaftigkeit erhält ſie die Lectionen de Communi martyrum.

22. Vincentius et Anastasius zuvor Simplex, jetzt Semiduplex mit Homilie.

27. Chrysostomus zuvor Simplex, jetzt Duplex. Officium neu.

28. Agnes secundo, im Brevier 1550 mit 6 Lectionen und Officium wie am Feſt der Heiligen, jetzt Simplex.

Februar, 1. Ignatius erhält Homilie und Lectionen der 2. Nocturn.

2. Purificatio mit anderen Lectionen.

3. Blasius 1521 Semiduplex, jetzt Simplex.

5. Agatha erhält Homilie und Pſalmen de Communi Martyrum.

23. Vigilia St. Matthiae neu geſchaffen.

24. Matthias erhält Homilie. Die Lectionen der 2. Nocturn geändert.

März, 7. Thomas Aquinas erhält das Officium Doctorum und wird Duplex, zuvor Simplex.

19. Josephus hatte zuvor ganz eigenes Officium[1], jetzt theilweiſe de Communi.

25. Annunciatio Beatae Mariae Virginis. Die Homilie des Gregorius Thaumaturgus, die beigegeben wurde, ward von Sirleto gefunden, von Biſchof Lindanus (van Linden) überſetzt.

April. Leo Papa ward erſt durch Pius V. als Duplex wieder eingeſetzt.

22. Soter et Gajus zuvor Simplex, jetzt Semiduplex.

---

1) Im Anhang des Breviers.

Digitized by Google

23. Georgius jetzt Semiduplex ſtatt Simplex.

26. Cletus et Marcellinus jetzt Semiduplex ſtatt Simplex.

Mai, 2. Athanasius ward vom Simplex zum Duplex erhoben und ein Officium beigegeben.

4. Monica erhielt Officium, zuvor Simplex.

8. Apparitio Michaelis wird Duplex ſtatt Semiduplex.

9. Gregorius Nazianzenus wird Duplex ſtatt Simplex mit neuem Officium (vor 1500 gar nicht im Brevier).

14. Bonifatius hatte zuvor 9 Lectionen, von jetzt ab 2.

Juni, 2. Erasmus wird Simplex ſtatt Officium mit 9 Lectionen.

13. Antonius v. Padua wird ausgelaſſen.

14. Basilius wird Duplex mit Officium.

15. Silverius. Simplex ſtatt Semiduplex.

23. Vigilia S. Joannis Baptistae erhält Homilie.

26. Johannes et Paulus. Das Evangelium ward geändert und eine Homilie beigegeben.

28. Vigilia Petri et Pauli erhält Homilie.

29. Petrus et Paulus. Dem Hymnus der Vesper wird nach einem alten Manuſcript der Vers beigegeben: O felix Roma, dem Hymnus der Laudes: Doctor egregie Paule.

Juli, 1. Octava S. Joannis, zuvor Semiduplex, wird Duplex, unter Beifügung der Homilie des Maximus.

2. Visitatio B. M. V., vollſtändig geändert[1]). Processus et Martinianus, zuvor Semiduplex, jetzt wieder Simplex.

6. Octava Petri et Pauli. Durch die ganze Octav wurden andere Lectionen für die 2. Nocturn eingeſetzt.

10. Septem fratres zuvor Simplex, jetzt Semiduplex mit Homilie.

---

1) Im alten Brevier war für das Feſt ein doppeltes eigenes Officium aufgenommen, beide mit Octav, eines von Sixtus IV. für die Auguſtinereremiten, ſpeciell die von ihm in Rom erbaute Kirche Santa Maria del Popolo indulgenzirt. Jetzt ward mit Ausnahme der Lectionen der zweiten und dritten Nocturn das Officium de nativitate eingeſetzt.

Digitized by Google

12. Nabor et Felix, nach alten Brevieren ohne Lection, zuvor 3.

14. Bonaventura bleibt Semiduplex.

20. Margarita. Da die Legende ungewiß gefunden wurde, wurden die Lectionen unterdrückt, die Oration geändert, bleibt Simplex.

22. Maria Magdalena, zuvor Semidupl., jetzt Duplex mit Aenderung der Capitel, der Lectionen und der Ordnung der Reſponſorien uud Beifügung der Hymnen.

23. Apollinaris. Semiduplex ſtatt Simplex.

24. Vigilia S. Jacobi mit Homilie.

26. Anna ward bis auf weiteres nur mehr von den Franziscanern gefeiert [1]).

28. Nazarius et Celsus. Die 9 Lectionen wurden zuſammengezogen und eine Homilie beigegeben. Semiduplex ſtatt Simplex.

29. Martha. Semiduplex ſtatt Simplex mit Homilie und Aenderung der Oration.

Auguſt, 1. Petrus ad vincula. Die 2. Nocturn erhielt eigene Lectionen.

3. Inventio S. Stephani. Die Lectionen der 1. und 2. Nocturn ſind geändert.

4. Dominicus, vor Paul IV. Semiduplex, ſeit ihm Duplex.

5. Dedicatio S. Mariae ad nives. Oration, Reſponſorien und Lectionen der erſten und zweiten Nocturn geändert.

6. Transfiguratio. Die von Paul IV. veränderten Hymnen kamen ins Brevier. Die Lectionen der 1. und 2. Nocturn wurden geändert. — Xystus, Felicissimus etc., fernerhin Simplex (ſtatt bisher 9 Lectionen).

1) Zuvor im Anhang des Breviers. Franziscus Lombardus berichtet Neapel 22. Juli 1569 daß man ſich in Neapel aufhalte, warum dies Officium und ebenſo das des Joachim, Zacharias und der Maccabäer ausgelaſſen wurden. Cod. Vatic. 6190 fol. 100. Auf weitere Bemühungen, das Feſt wieder aufzunehmen, kommen wir zurück.

Digitized by Google

8. Cyriacus, Largus etc. Semiduplex ſtatt Simplex.

9. Vigilia S. Laurentii, neu mit Homilie.

10. Laurentius. Lectionen der 1. und 2. Nocturn geändert.

12. Clara ward Simplex (zuvor Duplex mit Octav im Anhang).

14. Vigilia Assumptionis b. M. V. mit Homilie.

15. Assumptio. Lectionen der 1. Nocturn geändert.

17. Octava S. Laurentii. Duplex ſtatt Semiduplex. Aus dem Sacramentar Gregors d. Gr. ward eine eigene Oration beigegeben. Die Lectionen der ganzen Octav wurden beſſer geordnet.

20. Bernardus ſtatt Semiduplex Duplex mit Aenderung der Oration.

22. Octava Assumptionis. Durch die ganze Octav wurden die Lectionen geändert und neue beigegeben.

23. Vigilia Bartholomaei neu.

28. Augustinus, mit Ausnahme der Oration alles geändert (zuvor ein doppeltes Officium, das eine mit 6 Lectionen de Sancto).

29. Decollatio S. Johannis. Duplex ſtatt Semiduplex.

September, 14. Exaltatio S. Crucis. Aenderungen in Reſponſorien und Lectionen.

15. Octava Nativitatis. Die Lectionen der erſten Nocturn, welche durch die ganze Octav dem hohen Lied entnommen waren, wurden entfernt, die der 2. und 3. Nocturn geändert.

16. Cornelius et Cyprianus. Semiduplex ſtatt Simplex. — Euphemia ſtatt 9 Lectionen bloße Commemoration.

20. Vigilia S. Matthaei mit Homilie. Ihretwegen verlor Euſtachius ſeine Lectionen.

21. Matthaeus. Alle Lectionen geändert.

23. Thecla, ſtatt 9 Lectionen bloße Commemoration.

27. Cosmas et Damianus. Semiduplex ſtatt Simplex.

29. Dedicatio S. Michaëlis. Die Lectionen der 1. und 2. Nocturn, Ordnung der Reſponſorien und das Capitel der Sext geändert.

Digitized by Google

October, 4. Franciscus. Das von den Franziscanern eingefügte Officium ganz geändert.

5. Dionysius etc. Semiduplex ſtatt Simplex. Homilie und Evangelium geändert.

14. Calistus, Semiduplex ſtatt Simplex.

18. Lucas, von Duplex zu Duplex II. classis erhoben.

21. Ursula, ſtatt feierl. eigenem Officium bloße Commemoration.

27. Vigilia Simonis et Judae mit Homilie.

28. Simon et Judas, mit Ausnahme der Oration geändert.

November, 1. Omnes Sancti. Alle Lectionen geändert, das 8. Reſponſorium de virginibus neu beigefügt. Für die 2. Nocturn und durch die Octav ward eine fälſchlich Auguſtinus zugeſchriebene Homilie aufgenommen. Auch durch die ganze Octav ſind die Lectionen geändert.

9. Dedicatio Basilicae Salvatoris. Die Lectionen der 1. und 2. Nocturn geändert.

11. Martinus. Duplex ſtatt Semiduplex. Lectionen geändert.

12. Martinus papa. Semiduplex ſtatt Simplex.

17. Gregorius Thaumaturgus Simplex.

18. Dedicatio Basilicae Petri et Pauli. Die Lectionen der 1. und 2. Nocturn neu.

21. Praesentatio B. M. V. ward ausgelaſſen.

22. Caecilia. Die Lectionen geändert.

23. Clemens. Lectionen und einige Reſponſorien geändert.

25. Catharina. Duplex ſtatt Semidupl. Das alte Officium mit Ausnahme der Oration und der Lectionen der 2. und 3. Nocturn unterdrückt.

26. Petrus Alexandrinus von Pius aus früheren Ausgaben als Simplex reſtituirt, fehlte in der Ausgabe 1550.

Die Communia Sanctorum erhielten bei unſerer Reform durchaus für die drei Lectionen der erſten Nocturn paſſende Ausſchnitte aus der hl. Schrift, wäh-

Digitized by Google

rend bisher die 6 erſten Lectionen einem Kirchenvater entnommen waren. Außerdem wurden für die 2. und 3. Nocturn der Abwechslung wegen je noch weitere Lectionen vorgeſehen. Auch wurden mehrere Lectionen durch paſſendere erſetzt. Im einzelnen ward im Commune Apostolorum ſtatt der bisher herkömmlichen zwei Invitatorien (eines für den Sommer, eines für den Winter) nur eines beibehalten und im Oſterofficium der Apoſtel der Hymnus in zwei Theile getheilt, und die eine Hälfte in der Vesper, die andere in den Laudes gebetet. Da das Commune martyrum tempore paschali zwei Meßformulare hatte, wurden entſprechend auch zwei Homilien ausgewählt. Das Commune nec virginum nec martyrum erhielt eigene Capitel. Für die Dedicatio ecclesiae ſetzte die Commiſſion die ganze Octav hindurch eigene Lectionen an und fügte die Oration in ipso dedicationis die hinzu [1]).

Was die Appendices des Breviers betrifft, ſo ward das Officium B. M. V. in Sabbato neu geſchaffen und für die einzelnen Monate je eine beſondere dritte Lection ausgewählt [2]). Das Officium defunctorum ward

1) Gavantus, l. c. S. 8. c. 1—6.

2) Das Officium parvum B. M. V. blieb unverändert. Da aber in einer Anzahl von Separatausgaben aus Buchhändlerſpeculation zahlreiche abergläubiſche Gebete und apocryphe Abläſſe beigefügt worden waren, ließ Pius V. dieſes Officium nochmals revidiren und verordnete in der Publicationsbulle vom 6. März 1571 (Cherubini II. p. 332), nur dieſe Ausgabe dürfe von denjenigen, welche zur Recitation jenes Officiums verpflichtet ſeien, gebraucht werden. Eine 1570 in Venedig erſchienene Ausgabe und alle Ueberſetzungen in die Volksſprache wurden verboten. — Am 27. Januar 1572 bevollmächtigte Gregor XIII. die Junta in

Digitized by Google

bereichert durch die drei Orationen in die depositionis defuncti, in die anniversario und pro patre et matre sacerdotis[1]). In der Allerheiligenlitanei beſchränkte Pius V. die Anzahl der Anrufungen und Bitten und verbot weitere Beifügungen. Auch der Pſalm ward geändert und die Zahl der Gebete nach der Litanei verringert[2]).

Noch eine Reihe kleinerer Aenderungen könnte auf-

Venedig, eine wohlfeilere Ausgabe zu beſorgen. Cod. Vatic. 6417 fol. 190.

1) Gavantus S. 9. c. 2. Clemens VIII. fügte noch bei die Orationen pro uno defuncto und pro una defuncta.

2) l. c. S. 9. c. 4. Die lauretaniſche Litanei kam erſt ſpäter hinzu. Sie wurde erſt gerade um jene Zeit in Rom bekannt. Am 8. Februar 1578 ſandte ſie der Archidiacon von Loreto Giulo Candiotti aus Sinigaglia nach Rom (le laudi o lettanie moderne della beata Vergine nennt er ſie), und berichtete, daß ſie vor dem Angelusläuten an Samſtagen und Vigilien und Feſten der hl. Jungfrau, ſowie bei außerordentlichen Veranlaſſungen geſungen wurden (auch die Noten fügte er bei). Er gab der Hoffnung Ausdruck, daß ſie auch in Sankt Peter und in andern Kirchen Roms gebraucht werden möchte. Cod. Reg. 2020. p. 344. In Rom wurden dann Berathungen angeſtellt. Ein Gutachten Cod. Vatic. 6171 fol. 66 findet die Litanei fromm und devot und führt aus, daß zwar viele der Titel auch auf den Sohn Mariens und auf die Kirche paſſen würden, daß aber die Kirche ſelbſt viele derſelben auf die allerſeligſte Jungfrau beziehe. Doch wird ſie nicht ſo hoch geſtellt, daß ſie in Rom und für die ganze katholiſche Welt angenommen werden ſollten et eo minus, quod nec nunc primo in lucem prodeunt, et quod magis deceat, hujusmodi sacra non ab aliis ad hanc, sed ab hac ad alias ecclesias mitti et traduci. Ueberdies beruft ſich der Verfaſſer des Gutachtens darauf, daß Pius V. im Officium parvum B. M. V. Litaneien, welche Aehnliches enthielten, tilgte. Er hält darum dafür, daß die Litanei Loreto als Particularandacht zu belaſſen oder nur als Privatandacht weiter zu verbreiten ſei. Sixtus V. empfahl dann in der Bulle Redditurі die Litanei und indulgenzirte dieſelbe.

Digitized by Google

geführt werden [1]). Wir übergehen dieſelben, um nicht allzu kleinlich zu erſcheinen. Dagegen mag eine kurze Beurtheilung der Reformarbeit hier ihre Stelle finden. Daß das oben gezeichnete Verfahren der Commiſſion bei der Reviſion der Legenden gegen die Regeln der Kritik verſtößt, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Statt ſich zu fragen, welche Quelle die zuverläßigſte ſei und dieſer zu folgen, ward aus Gründen der Erbauung und, um die Legenden farbenreicher zu geſtalten, aus mehreren überlieferten Lebensbeſchreibungen eine Combination gemacht, welche wieder viel Unwahrſcheinliches enthielt. Dem andern Grundſatz, nur authentiſchen Autoren zu folgen, ward viel zu wenig Rechnung getragen. Ebenſo ſind unter den Homilien manche unechten Väterſchriften entnommen. Aber wir haben hier den Maßſtab der Zeit anzulegen, in welcher die Commiſſion arbeitete. Gegenüber den glücklichen Anläufen zu hiſtoriſcher Kritik, welche Laurentius Valla gemacht, trat im 16. Jahrhundert die Reaction gegen den Proteſtantismus ein, welche jede freiere wiſſenſchaftliche Bewegung verdächtigte und ängſtlicher denn zuvor am Altüberlieferten feſthielt. Und abgeſehen davon waren damals die Werke, denen man folgte, zum großen Theil erſt aus den Handſchriften zu ediren und ſo noch nicht die geeignete Zeit, ſie auf ihre Echtheit zu prüfen. Ueberdies iſt aber wohl zu beachten, daß die Aufnahme einer Legende ins Brevier und die Approbation des letztern

1) Das Salve Regina begann z. B. zuvor: Salve Regina misericordiae. Jetzt wurde ein Mater eingefügt. Das Confiteor hatte nach Deo eingeſetzt patri omnipotenti. Das Patri wurde ausgelaſſen etc. Cod. Angel. Q. 3. 23.

Digitized by Google

durch den Papſt zwar den Beweis liefert, um den Cult eines Heiligen zu legitimiren, nicht aber genügt, um die hiſtoriſche Wahrheit der Erzählung zu verbürgen. Nüchtern und ruhig ſagt in dieſer Beziehung Baronius: (Sciant velim) Romanam ecclesiam non sicut Evangelium, (quod Gelasius monuit) legere consuevisse vel legenda proponere quaelibet Sanctorum acta, sed potius ea cuncta Apostolica illa lance libranda relinquere: Omnia probate; quod bonum est, tenete [1]). Sehen wir aber von den Legenden ab, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß die Commiſſion das Möglichſte gethan, um den Anforderungen zu genügen, welche ihre Zeit an ſie ſtellte. Die Ordnung und Einrichtung des Breviers ward möglichſt vereinfacht. Die hl. Schrift ward mehr berückſichtigt und die Auswahl der Leſungen, die ihr entnommen ſind, iſt ſo ſorgfältig und glücklich getroffen, daß ſie eine Ueberſicht des ganzen hl. Buches gibt. Einige Homilien wurden beibehalten, weil ſie

1) Weitere Ausführung dieſes Gedankens bei de Smedt l. c. p. 177 seq. Auch bei den folgenden Reviſionen des Breviers ward der hiſtoriſchen Kritik ein viel zu geringer Spielraum gelaſſen. — Ungerechtfertigt iſt es aber, jenen Commiſſionen abſichtliche Fälſchungen vorzuwerfen, wie es Janus, der Papſt und das Concil. Leipzig 1869 S. 420 f. thut. Die Arbeit des Janus entpuppt ſich auch hier als ein recht oberflächliches Machwerk. Wenn er ſchreibt, die alten Breviere hätten von den Päpſten der vornicäniſchen Zeit nur Clemens, Urban, Marcus und Marcellus aufgenommen und bei der Reviſion ſeien acht weitere aus Pſeudoiſidor beigefügt worden, ſo zeigt ein Blick ins Calendarium der alten Breviere, daß ſie nicht nur die acht von ihm aufgeführten, ſondern auch noch einige weitere Päpſte aus jener Zeit enthielten. Nicht findet ſich dagegen auch im alten Brevier bei der Lection Leo's II. die Verurtheilung des Honorius durch die 6. Synode ꝛc.

Digitized by Google

aus grauem Alterthum überliefert waren, obwohl ihr myſtiſch-allegoriſcher Inhalt nicht viel Erbauendes enthält. Im Großen und Ganzen aber ſind die Lectionen der dritten Nocturn wahre Perlen patriſtiſcher Literatur. Daß auch eine große Erleichterung eintrat, haben wir geſehen. Wir werden daher der Commiſſion die verdiente Anerkennung nicht verſagen.

Schon im Jahre 1564 war bei Paulus Manutius, der 1561 von Venedig nach Rom berufen worden war, eine Neuausgabe des Breviers erſchienen mit dem Titel: Breviarium Romanum ex decreto concilii Tridentini restitutum, Pii IV. Pont. Max. jussu editum[1]). Welches ihr Verhältniß zur Ausgabe des Jahres 1568 iſt, konnte ich nicht ermitteln, da mir beide Ausgaben nicht zugänglich waren. Am 4. September 1566 berichtete der hl. Carl Borromeo an Sirleto, das revidirte Brevier werde allgemein erſehnt, und bat um Beſchleunigung der Arbeit[2]). Sie verzögerte ſich wohl namentlich, weil Sirleto zum Biſchof von San Marco ernannt wurde und längere Zeit Reſidenz hielt. Erſt im Jahre 1568 erſchienen bei Manutius gleichzeitig zwei Ausgaben in Folio und eine in Quart[3]). Die Publicationsbulle Pius V., welche vorgedruckt wurde, datirt vom 9. Juli 1568[4]). Wir haben ihren Inhalt ſchon zum großen

1) Renouard, Annales de l'imprimerie des Alde. Paris 1825 II. p. 35.

2) Cod. Vatic. 6379 fol. 4.

3) Renouard l. c. p. 67.

4) Cod. Vatic. 6171 fol. 63 findet ſich ein Entwurf derſelben Anmerkungen Sirletos zu einem Entwurf im ſelben Cod. fol. 15. Er verlangt unter anderem, daß Paulus Manutius ausdrücklich als Drucker genannt werde.

Digitized by Google

Theil verwerthet. Hier ſei noch bemerkt, daß ſie das Quignonianiſche Brevier und jedes andere, das nicht ſchon über 200 Jahre im Gebrauch geweſen oder vom hl. Stuhl approbirt war, ſowie alle Aenderungen, Beifügungen und Auslaſſungen verbietet. Auch wo ein über 200 Jahre altes Brevier vorhanden war, ſollte das neue römiſche angenommen werden können, falls Biſchof und Capitel ſich darauf einigten. Sodann wird die ſchon erwähnte Verringerung des Gebetspenſums und der Ablaß bei freiwilliger Perſolvirung der erlaſſenen Theile mitgetheilt. Als Termin für die Einführung wird für Rom ein Monat, für Italien drei, für die Länder diesſeits der Alpen ſechs Monate feſtgeſetzt, falls bis dorthin die Erwerbung der neuen Breviere möglich war. Bezüglich des Drucks wird verfügt, daß er unter Strafe der Excommunication nirgends ohne ausdrückliche Erlaubniß des Papſtes oder eines zu dieſem Zweck beſonders bevollmächtigten apoſtoliſchen Commiſſärs geſtattet ſei. Das Druckerprivileg erhielt Paulus Manutius. Am 11. November 1568 ward dieſer dann vom Papſte autoriſirt, dasſelbe, um den großen Verpflichtungen nachkommen zu können, mit andern Druckern zu theilen. Einer der erſten, der mit Manutius einen Vertrag abſchloß, war der ebenſo berühmte Antwerpener Drucker Chriſtophorus Plantinus. Gegen Ablieferung eines Zehntels der von ihm gedruckten Exemplare und ſpäter gegen Geldentſchädigung erlangte er das Privileg für die Niederlande [1]). Der Antwerpener Domherr Domkerus

1) Rooses, Christophe Plantin. Anvers 1882. p. 153 seq. Von Rom aus ward das Privileg auch dem Antwerpener Drucker

hatte den Druck zu überwachen. Noch im Jahre 1569 druckte Plantinus vier Auflagen in 8° und eine in 16°. Arias Montanus verſchaffte ihm 1571 auch den Auftrag Philipps II. die liturgiſchen Bücher für Spanien zu drucken, nachdem der Papſt für dies Reich einige Aenderungen zugeſtanden hatte. Ueber den Druck in den übrigen Ländern berichtet ein bei der ſpätern Edition des Martyrologiums verfaßtes Memoriale, daß jedem Nuntius, um die Verbreitung zu beſchleunigen, ein revidirtes Exemplar zugeſchickt wurde und dieſer dann die Treue des Abdrucks ſelbſt oder durch einen Commiſſär zu überwachen hatte [1]).

Noch mag bemerkt werden, daß der Cardinal von Santa Severina in Rom am 2. Auguſt 1568 mit ſeiner familia das neue Brevier zu beten begann. Am 15. Auguſt waren einige Exemplare auch in Neapel angekommen [2]).

Trogneſius verliehen, erſt durch Beſchluß des Rathes von Brabant erhielt Plantinus das alleinige Druckrecht.

1) Cod. Vatic. 6417 fol. 15. Plantinus beklagte ſich, daß das Brevier in Köln, Antwerpen, Liège und ſonſt gedruckt werde, ohne Bezahlung des Privilegiums.

2) Cod. Corsin 808 fol. 22. Lagomarsinius l. c. II. p. XLIX nach Cod. Vatic. 6189 fol. 791. — Am 22. Auguſt 1568 meldete der Cardinal von Urbino Sirleto, er wolle das Brevier möglichſt bald in Ravenna und Loreto einführen, und fragt, ob er die Breviere von Rom beziehen oder warten ſolle, bis ſie anderswo gedruckt ſeien. Cod. Vatic. 6181 fol. 379. — Am 19. Sept. 1568 dankt Pietro Palomba von Neapel für ein ihm geſchenktes Brevier. Cod. Vatic. 6182 fol. 196. — Am 14. Februar 1569 berichtet der Neffe Sirleto's, Biſchof von Squillace, er habe in choro am Feſte der Cathedra Petri mit dem Beten des neuen Breviers begonnen. Cod. Vatic. 6190 fol. 13.

Digitized by Google

IV.

Die Reform des römiſchen Miſſale.

Gleichzeitig mit der Reform des Breviers ward nach Anordnung des Concils von Trient auch das Miſſale revidirt. Wir haben oben geſehen, wie auch ſchon unter Paul IV. ein ſonſt nicht bekannter Aleſſandro Pelegrini mit ſeiner Reviſion beſchäftigt war und wie Sirleto Emendationen für dasſelbe nach Trient ſandte. Weitere Nachricht über die Arbeiten der Commiſſion liegen mir nicht vor. Dagegen iſt wie beim Brevier über das Reſultat derſelben eine zeitgenöſſiſche Denkſchrift erhalten, zu welcher eine ſpätere Zuſammenſtellung von Aenderungen durch den bekannten Auguſtiner Angelo Rocca willkommene Ergänzungen bietet [1]). Das Verfahren der Commiſſion war das gleiche wie beim Brevier. Ueberall wurden alte Manuſcripte der vatikaniſchen Bibliothek und der Hauptkirchen Roms, vielleicht auch auswärtige (undique conquisita ſagt Pius V.) zu Grunde gelegt und darneben alte bewährte Autoren zu Rathe gezogen. Wie die Publicationsbulle beſagt, trat als erſte Aufgabe an die Commiſſion heran, das Miſſale mit dem ſchon revidirten Brevier in Uebereinſtimmung zu bringen [2]). Daher wurden die Rubriken des Breviers über die Translation der Duplicia und Semidu-

1) Archiv. Vatic. Conc. Trid. 46 fol. 8 seq. Cod. Angel. Q 3, 23; über Rocca vgl. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae I. p. 402.

2) »ut Breviario Missale responderet, ut congruum est et conveniens, cum unum in Ecclesia dei psallendi modum, unum missae celebrandae ritum esse maxime deceat« ſagt die Bulle.

Digitized by Google

plicia und die bloße Commemoration der Simplicia aufs Miſſale übertragen [1]). Ebenſo war die Anordnung bezüglich der 6 Sonntage nach Epiphanie in dasſelbe aufgenommen. Wo im Brevier paſſendere Homilien eingeſetzt oder die Capitel geändert waren, wurden entſprechend auch im Miſſale andere Epiſteln und Evangelien gewählt. Ebenſo ward durchaus der Text der Evangelien und Epiſteln der Vulgata entnommen, während für Introitus, Graduale, Offertorium und Communio der Gregorianiſche Wortlaut beibehalten wurde.

Als mehr formelle Aenderung mag hervorgehoben werden, daß für die geſanglichen Partien die in der ſixtiniſchen Kapelle gebräuchlichen Sätze aufgenommen wurden [2]). Ferner ward die Einrichtung der Missae de Communi Sanctorum vereinfacht. Bei den einzelnen Communia folgten ſich zuvor der Reihe nach zuerſt die verſchiedenen Texte des Introitus (zahlreicher als heute, beim Commune unius martyris z. B. vier, beim Commune plurimorum martyrum ſogar elf Variationen) dann je Oration, Secreta und Poſtcommunio

1) Ausdrücklich hervorgehoben wird dabei die wieder eingeführte Commemoration der hl. Anaſtaſia in der zweiten Meſſe von Weihnachten. Ueber die Commemoration des hl. Cäſarius an Allerheiligen gab es eine Controverſe.

2) Auch trat eine Vereinfachung ein. Statt acht verſchiedenen Weiſen für das Gloria in excelsis wurden nur zwei, ſtatt zwei für's Credo nur eine beibehalten. Von den Präfationen wurde nur das erſte Formular für den feſttäglichen und Ferialton vollſtändig mitgetheilt, bei den übrigen Präfationen waren nur die variirenden Beſtandtheile ausgehoben und das übrige dem erſten Formular zu entnehmen. Jetzt ward jede Präfation vervollſtändigt.

Digitized by Google

zu einer Gruppe vereint die verſchiedenen Variationen dieſes Beſtandtheils der hl. Meſſe, hierauf mehrere Lectionen (beim Commune plurimorum martyrum ebenfalls elf) und Evangelien. Daran ſchloßen ſich Offertorium und Communion, je mehrere Texte. Es läßt ſich denken, wie läſtig es für den Celebranten war, aus denſelben das Meßformular zuſammenzufinden. Die Commiſſion vereinte nun je alle zu einer Meſſe gehörigen Beſtandtheile zu einem Formular und ſtellte der letzteren mehrere auf. Auch nahm ſie bei Meſſen, welche die meiſten Theile eigen hatten und nur wenige dem Commune entnahmen, die letzteren ins Proprium hinüber.

Was Einrichtung und Inhalt des Miſſale betrifft, ſo iſt die Hauptänderung die Voranſtellung der Rubriken und des Ritus für die Feier der hl. Meſſe. Die früheren Meßbücher hatten vor dem Proprium de tempore nur das Calendarium mit den für Auffindung der beweglichen Feſte nothwendigen Regeln und Tafeln und eine praeparatio sacerdotis, enthaltend die ſogenannten cautelae missae [1]) und einige Gebete zur Vorbereitung auf die Meſſe. Kurze Rubriken [2]) über den Beginn des Advent, das Einfallen der Quatember, die Einſetzung des Commune Sanctorum bei fehlendem

1) Auch unter dem Titel: Informationes et cautelae observandae presbytero volenti divina celebrare oder Cautelae servandae, quid agendum sit circa defectus vel causas, qui oriri possunt in missa et praesertim circa consecrationem Eucharistiae. — Die Vorbereitungsgebete beſtanden nicht aus Pſalmen.

2) Regeln mit Rothdruck. Der Name ward erſt 1552 im Miſſale gebraucht.

Digitized by Google

Proprium, die Vigilien, Commemorationen und Anzahl der Orationen, über den Gebrauch des Alleluja, des Gloria in excelsis und Credo waren vor dem Ordinarium missae zuſammengeſtellt. Die Regeln über die einzelnen Ceremonien waren durchs ganze Buch zerſtreut. Nun hatte zwar Johannes Burchard aus Augsburg als Ceremonienmeiſter der päpſtlichen Kapelle die rituellen Vorſchriften in einem Schriftchen zuſammengeſtellt das 1502 zu Rom unter dem Titel: Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missae erſchien, von Leo X. approbirt, wiederholt neu aufgelegt und zum erſtenmal 1534 dem römiſchen Miſſale vorgedruckt wurde [1]). Dies war eine bedeutungsvolle Vorarbeit für die Commiſſion. Sie nahm aber eine Abtheilung des von Burchard zuſammengetragenen Stoffes vor und brachte dadurch Klarheit und Ueberſichtlichkeit in denſelben. Unter dem Titel: »Rubricae generales Missalis« gab ſie die Anweiſungen, wie für die einzelnen Tage des Jahres das Meßformular nach ſeinen einzelnen Theilen zuſammenzuſtellen ſei. Dabei wurde der Character des Tages, ob Feſt (näherhin Duplex, Semiduplex, Simplex) oder Dominica oder Feria berückſichtigt und waren die Regeln über Votiv- und Todtenmeſſen, die Translation der Feſte, die Commemorationen beigefügt. Daran ſchloß ſich unter

1) Vgl. Schrod, Rubricae generales des Römiſchen Meßbuches im Katholik 1884 S. 314 (Märzheft). Mir lag eine Venediger Ausgabe vom Jahr 1572 (bei Zilettus) vor mit der Aufſchrift: Ordo missae pro informatione sacerdotum, quam accuratissime per R. P. Dominum Johannem Burchardum Argentinum decretorum doctorem et sedis Apostolicae prothonotarium capellaeque S. D. N. Papae Caeremoniarum magistrum hunc in libellum redactus.

der Aufſchrift: Ritus servandus in celebratione missae, dem Ordo missae folgend eine Zuſammenſtellung ſämmtlicher bei der Meſſe zu befolgender Ceremonien, die ſich wiederholenden am Schluß nochmals unter den Rubriken zuſammengefaßt: De his, quae clara voce aut secreto dicenda sunt in missa und de ordine sedendi standi et genuflectendi in missa solemni und gefolgt von Anweiſungen über die liturgiſchen Farben und Paramente. Die »Cautelae« des früheren Meßbuchs erſetzten jetzt Vorſchriften de defectibus in celebratione missae occurrentibus. Dann ward die praeparatio ad missam mit den Gebeten, welche beim Anziehen der hl. Gewänder zu ſprechen ſind, beide in ihrer heutigen Einrichtung hinzugefügt. Bei Burchard war all das im Anſchluß an den Ordo missae durch einander gemiſcht.

Die weiteren Aenderungen laſſen ſich kurz faſſen. Die Zahl der Sequenzen wurde auf vier, die der Präfationen auf die noch heute gebräuchlichen elf beſchränkt [1]. Für's Ordinarium missae iſt namentlich vorgeſchrieben, daß die im Gloria in excelsis bisher an Marienfeſten und während deren Octav ſowie in den Votivmeſſen de

1) Die Sequenzen für Oſtern, Pfingſten, Fronleichnam und pro defunctis wurden beibehalten. Erſt ſpäter kam das Stabat mater wie die ganze Meſſe de virgine dolorosissima hinzu. Ein Augsburger Meßbuch vom Jahr 1530, das mir vorlag, hatte noch weitere Sequenzen, eine für die Apoſtel, drei für Martyrer, je eine für Confessores, Virgines und de cruce und gar ſechs pro Beata. — Ein Missale Romanum vom Jahre 1504 hatte noch eine weitere Präfation vom hl. Franziscus, ein anderes Präfationen vom hl. Auguſtinus, Rochus, Hieronymus. Zu bemerken iſt, daß für Sonntage die praefatio communis angeſetzt war und auch unter Pius V. beibehalten wurde.

Digitized by Google

Beata üblichen Einſchiebungen fernerhin unterbleiben ſollten. Sie waren bis jetzt in rothem Druck in's Gloria eingefügt. Wir theilen ſie mit, indem wir ſie in Klammer dem Text einfügen: Gloria in excelsis..... Domine fili ungenite (Spiritus et alme orphanorum paraclite) Domine Deus, agnus dei, filius patris (primogenitus Mariae virginis matris). Qui tollis .... suscipe deprecationem nostram (ad Mariae gloriam). Qui sedes ... Quoniam tu solus sanctus (Mariam sanctificans), tu solus dominus (Mariam gubernans), tu solus altissimus (Mariam coronans) cum sancto Spiritu etc. Im Canon ward beim Gebet: Unde et memores nach plebs tua sancta eingefügt, ejusdem, die Oratio mentalis beim Memento pro defunctis erſt nach in somno pacis, das Kreuzeszeichen mit der Patene beim da propitius pacem ſtatt am Ende der Oration vorgeſchrieben. Das Gebet bei der Commixtio corporis et sanguinis hatte begonnen: fiat commixtio et consecratio. Um alle Zweideutigkeit zu vermeiden, ward das »fiat« jetzt nachgeſetzt [1]). Im Gebet nach dem Agnus Dei wurden die bisherigen Worte: pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis umgeſtellt.

Im Proprium Sanctorum erhielten einzelne Feſte paſſendere Evangelien. So ward für einige Päpſte, z. B. für Leo d. Gr., um die päpſtliche Auctorität hervorzuheben, Matth. 16, für den hl. Athanaſius Matth. 10, gewählt ꝛc. Außer den vier abendländiſchen Kirchen-

1) Man hatte auch vorgeſchlagen, das consecratio auszulaſſen. Cod. Vatic. 6171 fol. 67. — Wegen der Wichtigkeit dieſes Beſtandtheils der hl. Meſſe ſind auch dieſe kleinen Aenderungen in den Context aufgenommen.

Digitized by Google

lehrern erhielten jetzt der hl. Thomas und die Morgenländer Baſilius, Athanaſius, Gregor von Nazianz und Chryſoſtomus das Credo [1]). Heilige, welche keine eigene Oration hatten, erhielten eine beſtimmte aus dem Commune Sanctorum zugewieſen und ward es nicht mehr dem Belieben des einzelnen überlaſſen, ſie auszuwählen. Das Commune Sanctorum enthielt zuvor zwei Formulare für die Vigil der Apoſteltage, eines für einen, ein zweites für mehrere Apoſtel. Nur eines wurde beibehalten. Für das Commune doctorum war wohl Epiſtel und Evangelium angeſetzt. Jetzt wurden die übrigen Beſtandtheile beigefügt. Die Votivmeſſen endlich und noch mehr die orationes ad diversa (bisher als Votivmeſſen aufgeführt) wurden, da im Lauf der Zeit viel Anſtößiges ſich eingeſchlichen hatte, ſehr reducirt. In der Missa pro sponso et sponsa wurde als Epiſtel ſtatt 1. Cor. 6, geſetzt Epheſ. 5.

Die Bulle quo primum tempore, vom 12. Juni 1570, mit welcher Pius V. das Miſſale publicirte, verpflichtet ebenſo wie die Bulle über das Brevier alle Kirchen, welche nicht ein über 200 Jahre altes oder vom hl. Stuhl ausdrücklich approbirtes Meßbuch hatten, das revidirte römiſche anzunehmen, ſtellt dieſelben Termine für die Einführung desſelben feſt und verbietet ebenſo unter der Strafe der Excommunication und einer Geldbuße im Kirchenſtaat, der Excommunication außerhalb desſelben den Druck ohne ausdrückliche Erlaubniß des Papſtes oder ſeiner Comiſſäre und ohne Ueberwachung durch die letztern. Das Druckprivileg ward

1) Sixtus V. fügte Bonaventura bei.

Digitized by Google

dieſesmal dem römiſchen Drucker Bartellemi Faletti verliehen. Am 28. Juli 1570 ward es auch Plantinus für die Niederlande und Ungarn zu theil. Der Antwerpener Canonicus Dunghäus hatte ſeinen Druck zu überwachen [1]).

Nachtrag:

Zu S. 624. Am 2. Novemb. 1562 erwiderte Borromeo den Legaten, der Papſt habe das Decret sopra il recitar l'offitio geleſen und ſtelle die Reſolution den Legaten anheim. Archiv. Vatic. Conc. Trid. 108 fol. 313.

Zu S. 631. Sala, Biografia di San Carlo Borromeo, Milano 1858. (Dissertazioni e note circa la vita e le gesta di San Carlo Borromeo p. 151) führt als weitere Mitarbeiter auf, ohne eine Quelle zu nennen, den Cardinal Paleotto, Pietro Galeſini aus Ancona und Giovan Paolo Clerici aus Mailand. Die erſtern beiden begegneten mir bei meinen Studien wohl bei der Abfaſſung eines neuen Rituals, Galeſini auch bei Reviſion des Martyrologiums und einmal bei der Reviſion des Officiums des hl. Petronius (Cod. Vatic. 6411 fol. 235. Pietro Galeſini an Sirleto 4. October (ohne Jahr)), aber nicht bei den Arbeiten für Brevier und Miſſale. Den Namen Clerici's fand ich nirgends erwähnt.

---

1) Rooses l. c. p. 161. — Am 12. Auguſt 1570 berichtet der Nuntius in Venedig er habe einen ſeiner Kapläne beauftragt den Druck zu überwachen und zu revidiren. Cod. Ottobon. 2366 fol. 131.

4.

Eine Conſtanzer Synode von 1549.

Von Prof. Dr. **Knöpfler.**

In der Stadtpfarrregiſtratur zu Ravensburg fand ich eine alte Papierhandſchrift, die einen modus investiendi gregis dominici pastorem enthält, 1558 von dem damaligen Decan des Ruralcapitels, Bartholomäus Seuer, Pfarrers in Weingarten, geſchrieben. Hinter dieſem modus investiendi ſind von derſelben Hand die Beſchlüſſe einer Conſtanzer Diözeſanſynode eingetragen, die inſofern nicht ohne Intereſſe ſein dürften, als ſie in die erſte Unterbrechung des Concils von Trient fallen. Es folgt in Nachſtehendem der Wortlaut genau nach der Handſchrift.

Sinodus Constanciensis inchoata celebrataque est Anno virginei partus 1549 et die 18 mensis novembris. tandem finita die 21 eodem mensis Anno.

Articulus [primus]
de observatione festorum

Permittit Reverendissimus dominus noster Episcopus Constantiensis singulis ecclesiis suas con-

Digitized by Google

suetudines, hactenus pie et laudabiliter observatas, quod si ea de re inter parochum et subditos, aut ipsos subditos suboriatur controversia, aliis quidem ab operibus manualibus abstinentibus, aliis autem laborantibus, ut consonans et consors in ecclesiis observetur ordo, constitutionem Ratisponensem Anno Domini 1524 editam [1]), in hac parte, usque ad generalis Concilii definitionem vult observari.

Articulus secundus.

De proclamandis trina vice iis, qui intronizare cupiunt.

Observentur hic statuta sinodalia sub titulo de sponsalibus et matrimoniis, quod si qui secus comperti fuerunt poenis subjacebunt a nobis vel Vicario nostro arbitrandis.

Alia publicacio Nupciarum ex mandato Ordina-

1) Clemens VII. hatte den Cardinal Campegius mit ausgedehnten Vollmachten zur Beilegung der religiöſen Wirren nach Deutſchland geſandt auf den Reichstag zu Nürnberg 1524. Da er hier ungeahnten Schwierigkeiten begegnete, entſchloß er ſich nach ſtattgehabter Berathung mit Erzherzog Ferdinand von Oeſterreich, einen Particularcongreß nach Regensburg zu berufen. Auf ſeine Einladung verſammelten ſich daſelbſt gegen Ende Juni Erzherzog Ferdinand, die Herzoge Wilhelm und Ludwig von Baiern, der Cardinalerzbiſchof Matthäus Lang von Salzburg, der Adminiſtrator von Regensburg und der Biſchof Bernhard von Trient; außerdem erſchienen die Vertreter der Biſchöfe von Speier, Straßburg, Baſel, Conſtanz, Augsburg, Freiſing, Bamberg, Paſſau und Brixen. Somit war auf dieſem Congreß, der vom 24. Juni bis 7. Juli tagte, geographiſch faſt ganz Süddeutſchland mit Oeſtreich vertreten. Vgl. über dieſen Congreß und ſeine Beſchlüſſe auch Janſſen, Geſch. d. deutſchen Volks, II. S. 335 ff.

Digitized by Google

rii sed non in Sinodo nuper in oppidulo Marcdorff a patribus celebrata celeberrimis [1]).

Sitis cuncti presbyteri et curatores ecclesiarum, ne procedatis ad solennicacionem aliquo modo, nisi ter prius in ecclesia publicatio facta fuerit, quia mandatum accepimus ab ordinario nostro inhibitorium, ne aliquod matrimonium in facie ecclesiae solennizare seu partes contrahentes intronizare praesumamus nisi matrimonium huiusmodi prius per aliquem presbyterum in ambonibus et cancellis ecclesiarum tribus diebus dominicis seu aliis festivis diebus se sequentibus publicatum fuerit. Et hoc sub pena excommunicationis. Cum autem grave fuerit et periculosum et onerosum valde solennizationem et intronizationem contractus matrimonii huiusmodi propter huiusmodi publicacionem ad tres dies dominicas seu festivos differri, ut aliqui querulati sunt. Ad supplicationem eorundem articulus dicti mandati inhibitorii temperatus et moderatus est. Ita quod sub dictis penis et sententiis inviolabiliter observari debeat. Quod matrimonia contracta quaecunque ante eorundem solennizacionem, prius per aliquem presbyterum in ambonibus et cancellis ecclesiarum tribus diebus se sequentibus inter quos unam dominicam et aliam festivam diem tamen sub praecepto ecclesiae praeceptam esse Ordinarius voluit, publicentur.

Excerpcio quaedam brevis ex constitucione et

1) Von dieſer Markdorfer Synode konnte ich bis jetzt nichts weiteres entdecken; ein dießbezügliches Bittgeſuch an das Markdorfer Pfarramt um Nachforſchen in dortigen Pfarrakten blieb ohne Beantwortung.

Digitized by Google

ordinacione de festis feriundis per Reverendissimum in Christo patrem et dominum D. Laurencium [1]) Tituli Sanctae Anastasiae S. R. E. presbyterum Cardinalem et de latere Legatum nuper Ratisbonae edita.

Dominica dies quae in gloriam dominicae resurrectionis apud Christianos in primitiva ecclesia maxime celebris semper habita est.

Dies natalis Christi. Sancti Stephani prothomartiris. Johannis Euangelistae. Innocentium. Circumcisionis. Epiphaniarum. Paschae cum feriis secunda et tercia dumtaxat. Ascensionis. Georgii martiris. Pentecostes cum feriis secunda et tercia dumtaxat. Corporis Christi. Quatuor festa beatae Virginis. Purificationis scilicet Annuntiacionis. Assumpcionis et Nativitatis. Natalicia apostolorum. Johannis baptistae. Magdalenae. Laurencii martiris. Michaelis. Omnium sanctorum. Martini confessoris. Nicolai. Catharinae et dedicacionis ecclesiae dies [2]).

Articulus tertius.

Quo tempore nupcias intronizare vel solennizare liceat vel non.

Cum inter pastores et gregem, quibus temporibus celebritates nupciarum quas alii intronizaciones, alii solennizaciones vocare solent, multa et iurgia et scandala eveniant, nos coniungi contencionibus et et scandalis obviare, ut tenemur volentes, statuimus,

1) Der Cardinallegat Campegius.

2) Artikel 20 der Conſtitution. An allen andern kirchlichen Feſttagen aber ſoll es dem einzelnen frei ſtehen, nach Anhörung der hl. Meſſe, ſeinen Geſchäften nachzugehen.

Digitized by Google

ut juxta constitucionem Ratisbonensem, matrimonia legittime contracta (si nullum canonicum impedimentum obstiterit) in conspectu ecclesiae, omni tocius anni tempore, exceptis tamen tota Quadragesima, Ultima hebdomade adventus, festis Paschae, Pentecostes et Nativitatis dominicae, cum octavis, ac diebus Rogacionum, necnon Jeiuniorum intronizare seu solennizare liceat [1]). Nec permittitur cuicunque parocho, temporibus iam in specie exceptis, ad quorumcunque instanciam, aliquos intronizare. Vult insuper R. D. noster, quandoquidem matrimoniorum solennizaciones et celebritates ea in mirum racione introducte sunt ut ecclesie publice de eorum constet matrimonio legittimo, et facilius impedimenta innotescant, ne in posterum coniungi fiant intronizaciones diluculo, antequam sol exortus fuerit.

1) Nach Artikel 21 der Regensburger Conſtitution.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Die apokryphen Apoſtelgeſchichten und Apoſtellegenden. Ein Beitrag zur altchriſtlichen Literaturgeſchichte von **R. A. Lipſius**. Zweiter Band. Zweite Hälfte. Braunſchweig, Schwetſchke. 1884. 431 S. 8.

Auf die Acten der Apoſtel Thomas, Johannes und Andreas, von denen nächſt den Quellen der Apoſtelgeſchichten der erſte Band dieſes Werkes handelte (vgl. S. 114 ff.), folgen in der inzwiſchen erſchienenen zweiten Hälfte des zweiten Bandes die Acten der Apoſtel Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas, Jakobus Zebedäi, Jakobus Alphäi, Matthias und Barnabas, ſowie der Evangeliſten Markus und Lukas und der Apoſtelſchüler Timotheus und Titus. Es fehlen ſomit nur noch die Acten der Apoſtel Petrus und Paulus. Sie ſind nebſt den Acten des Paulus und der Thekla der erſten Hälfte des zweiten Bandes vorbehalten, und dieſer wird erſcheinen, ſobald die Actus Petri Vercellenses und die griechiſchen Actus Petri verwerthet werden können.

Digitized by Google

Der Verf. bewährt auch in dieſem Theile die umfaſſende Gelehrſamkeit, von der ſchon der erſte Band Zeugniß ablegte. Mit größter Sorgfalt und Genauigkeit iſt alles zuſammengeſtellt, was an Nachrichten, bezw. Sagen bei den verſchiedenen Völkern über die Apoſtel zu finden iſt, der Character der einzelnen Acten, ihre Entſtehungszeit und ihr Entſtehungsort, ihr geſchichtlicher Werth u. dgl. unterſucht, und die Ausdauer bei der Arbeit iſt um ſo mehr anzuerkennen, als der Inhalt der bezüglichen Erzählungen meiſt nichts weniger als anziehend iſt.

Was das einzelne betrifft, ſo geben die Acten des Simon und Judas dem Verf. Anlaß, über die Thaddäusacten und die edeſſeniſche Abgarſage ſich wieder auszuſprechen, über die er bereits 1880 in einer beſonderen Schrift gehandelt hat. Er ſetzt ſich dabei hauptſächlich mit Zahn auseinander, der in ſeinen Forſchungen zur Geſch. des neuteſt. Kanons I, 350 ff. die von ihm behauptete Priorität der edeſſeniſchen Acten bei Euſebius H. E. I c. 13 vor der Doctrina Addaei beſtritt, und m. E. iſt ſeine Auffaſſung die richtige. Bei dem älteren Jakobus verdient die Unterſuchung über die Legende von Compoſtella Beachtung, deren Urſprung an den Anfang des 9. Jahrhunderts fällt, wo plötzlich die Kunde auftauchte, der Leichnam des Apoſtel Jakobus ſei durch den Biſchof Theodemir unweit von Iria in Gallicien wiederaufgefunden worden. Nach der Legende erfolgte die Translation nach Spanien auf wunderbare Weiſe gleich nach der Hinrichtung des Apoſtels durch Herodes, und da andere Nachrichten über das Ereigniß durchaus fehlen, kommen wir, wenn wir uns mit jener Erzählung

Digitized by Google

nicht befreunden können, über das Gebiet der bloßen Vermuthung nicht hinaus. Die zweite Jakobusfrage, die Frage nämlich, ob der in den Apoſtelverzeichniſſen der hl. Schrift (Matth. 10, 2—4. Mark. 3, 16—19. Luk. 6, 13—16. Apgeſch. 1, 13) aufgeführte Sohn des Alphäus mit dem Gal. 1, 19 erwähnten Bruder des Herrn, dem nachmaligen Biſchof von Jeruſalem, identiſch ſei oder nicht, berührte L. ſchon I, 18 f. In dieſem Band geht er S. 229 ff. näher auf ſie ein und er neigt ſich der Annahme von zwei Perſönlichkeiten zu. Es kommt hier hauptſächlich die Auctorität und Tradition der griechiſchen Kirche, bezw. der Kirche überhaupt in Betracht, da die lateiniſche Literatur in dieſer Beziehung zunächſt nichts enthält. Ueberall wird in der älteſten Literatur der Alphaide und der Bruder des Herrn unterſchieden. Eine Ausnahme ſcheint nur Clemens von Alexandrien zu machen, ſofern er im ganzen nur zwei Jakobus unterſcheidet, den „gerechten", der von der Zinne des Tempels herabgeſtürzt wurde, und den enthaupteten (d. i. den Zebedaiden) und demgemäß den Alphaiden mit jenem oder dem Bruder des Herrn identificirt (Eus. H. E. II c. 1), und das Hebräerevangelium, ſofern es den Bruder des Herrn am Abendmahl theilnehmen läßt und ſomit wohl als einen der Zwölfe betrachtet (Hieron. Cat. c. 2). Die griechiſche Kirche blieb bei der Unterſcheidung. In der lateiniſchen dagegen erſcheint der Alphaide frühe als eine Perſon mit Jakobus dem Bruder des Herrn, und zwar, wie es ſcheint, hauptſächlich auf Grund der Auctorität des Hieronymus, der in ſeiner Streitſchrift gegen Vigilantius den Bruder des Herrn mit Jakobus dem

„Kleinen" oder Jüngern (Mark. 15, 40) oder dem Sohn der hier und Mark. 16, 1; Matth. 27, 56; Luk. 24, 10 erwähnten Maria und dieſen wieder mit dem Alphaiden identificirt, anderwärts zwiſchen beiden Perſonen freilich auch wieder unterſcheidet, der auch die Frau des Alphäus mit der Joh. 19, 25 vorkommenden *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ*, Maria Cleophae, identificirt und ſo Neueren Anlaß gab, die Namen Clopas und Alphaeus auf ein und dasſelbe hebräiſche Wort zurückzuführen. Letzteres Verfahren hat in der jüngſten Zeit durch Schegg (Jakobus, der Bruder des Herrn, und ſein Brief 1883) und Wetzel (Th. Stud. u. Krit. 1883 S. 620—27) entſchiedenen Widerſpruch gefunden, da *Ἀλφαῖος* ein hebräiſcher (חַלְפִי), *Κλωπᾶς* oder *Κλεοπᾶς* (Luk. 24, 18) ein griechiſcher Name iſt, eine Abkürzung von *Κλεόπατρος*, und es mag wohl ſprachlich großen Schwierigkeiten unterliegen. Anders dagegen dürfte es ſich mit der weiteren Frage verhalten. Da Paulus Gal. 1, 18 f. ſagt, er ſei nach Jeruſalem gegangen, um Petrus zu ſehen, und er ſei 14 Tage bei ihm geblieben, einen andern Apoſtel habe er aber nicht geſehen außer Jakobus dem Bruder des Herrn, ſo betrachtet er letzteren m. E. als einen von den Zwölfen, und wenn dem ſo iſt, wird kein anderer Ausweg übrig bleiben, als den Bruder des Herrn mit dem Alphaiden zu identificiren und in *Ἀλφαῖος* und *Κλωπᾶς*, wenn ſie je etymologiſch nicht identiſch ſind, eben zwei verſchiedene Namen zu erblicken, wie wir ſolchen bei den Juden wiederholt begegnen.

Zuletzt ſei noch auf die ausführliche Behandlung der Barnabaslegende, ſowohl der cypriſchen als der mailändiſchen, hingewieſen.

Funk.

Digitized by Google

2.

Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes nachgewieſen aus Geſchichte und Vernunft, von **F. J. Mach**, k. k. Profeſſor. Mainz, Verlag von F. Kirchheim. 1883. S. 339.

Seitdem der engliſche Deiſt Tindal in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Behauptung aufgeſtellt hat, daß das Chriſtenthum der Welt keine ſittlichen Wahrheiten, die nicht ſchon vorher bekannt geweſen ſeien, mitgetheilt habe, iſt es bei den Vertretern einer ungläubigen Weltanſchauung zum Axiom geworden, daß der Menſch mit vollſtändiger Sicherheit und Beſtimmtheit die Fragen über Gott, Welt und Menſch ſich mittelſt ſeiner reflektierenden Vernunftthätigkeit zu beantworten vermöge. Dieſen Anſchauungen gegenüber ſtellt der Verfaſſer das Wort des Apoſtels: „Immer lernend können ſie nie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen" II Thimoth. 3, 7 als Motto an die Spitze des uns vorliegenden Werkes, und ſucht zu beweiſen, daß das empiriſche Bewußtſein der Völker ebenſo wie die Denkreſultate der erleuchtetſten Geiſter ſelbſt über die elementarſten und wichtigſten Fragen des religiös-ſittlichen Lebens keinen genügenden Aufſchluß zu geben vermochten, daß daher zur Hebung einer ſolchen religiös-ethiſchen Abnormität eine unmittelbar göttliche Veranſtaltung und Offenbarung nothwendig geweſen ſei. Dieſe Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung ſoll jedoch nicht als eine abſolute, metaphyſiſche, ſondern nur als eine relative, moraliſche aufgefaßt werden. Damit wendet ſich der Verfaſſer gegen die Vertreter des Traditiona-

Digitized by Google

lismus, nach welchem die religiöſe Erkenntnis des Menſchen ausſchließlich in einer Summe religiöſer Wahrheiten beſteht, die durch einen unmittelbaren göttlichen Unterricht fertig mitgetheilt und fortgeflanzt werden. S. 7 ff.

In den beiden erſten Abſchnitten behandelt der Verfaſſer die Nothwendigkeit einer Offenbarung im Hinblicke auf die religiös-ſittliche Lage der alten Welt und ſodann die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung im Hinblicke auf die Auffaſſung des Verhältniſſes des Menſchen zur Gottheit von Seiten der alten Welt. S. 10 bis 257. Mit Umſicht und Beleſenheit, vielfach auch mit Benützung von Döllingers „Heidenthum und Judenthum" wird hier der abnorme religiös-ſittliche Zuſtand der alten Welt geſchildert und gezeigt, daß das Heidenthum ſeinem ſtätig und unausgeſetzt fortſchreitenden Verfall gegenüber unmächtig und unfähig war, ſich aus und durch ſich ſelbſt zu regenerieren, daß es zu dieſem Zwecke einer äußern und übermenſchlichen göttlichen Hilfe und Einwirkung bedurfte. Es bilden dieſe beiden Abſchnitte einen ſchroffen Gegenſatz zur Anſchauung gewiſſer Gelehrten, welche das antike Leben als von ungetrübter Freude, heiterer Luſt und allgemeiner Glückſeligkeit überfließend ſchildern möchten. Wer den Ausführungen des Verfaſſers folgt, wird Göthes Wort von der „unverwüſtlichen Geſundheit" des antiken Lebens und Schillers Sehnſucht nach der „ſchönen Götterwelt Griechenlands" und dem „holden Blütenalter der Natur" ganz unbegreiflich finden. Indeſſen wird man den Ausführungen des Herrn Verfaſſers in allen Einzelheiten nicht immer beipflichten können. Auch wir ſind nicht unbekannt mit

den tiefen Schatten des Heidenthums und ſind nicht blind gegen den Peſſimismus, der ſich bei Dichtern, Geſchichtsſchreibern, Philoſophen und andern Denkern ausſpricht. Dennoch will es uns bedünken, daß der Herr Verfaſſer Individuelles zu ſehr generaliſire und gar zu zielbewußt mit ſeinen Excurſen die Nachtſeiten des antiken Lebens ausbeute. Unwillkürlich hat ſich uns öfters die Frage aufgedrängt, welch düſteres Gemälde würde entſtehen, wenn ein Hiſtoriker nach der gleichen Methode und mit der gleichen Ausſchließlichkeit eine kulturgeſchichtliche Skizze unſerer modernen Geſellſchaft entwerfen wollte. Dies ſcheint der H. Verf. auch ſelbſt gefühlt zu haben, indem er S. 242 mit großem Nachdruck betont, daß er weit entfernt ſei, dem Heidenthum jedwede Fähigkeit zur Erforſchung der religiöſen und ſittlichen Wahrheiten abzuſprechen, das Vorhandenſein einer gewiſſen Summe natürlicher Tugenden zu leugnen oder gar zu behaupten, die Tugenden der Heiden ſeien glänzende Laſter geweſen; es ſoll vielmehr nur erwieſen werden, daß das, was der ſich ſelbſt überlaſſene Menſchengeiſt in der vorchriſtlichen Zeit an religiös-ſittlichen Ideen fand, lückenhaft und unzureichend war, daß es nicht bloß der Bürgſchaft der innern Wahrheit und der Auktorität, ſondern auch der wirkſamen Mittel und Motive zu ſeiner Annahme, Befolgung und Darſtellung im Leben entbehrte.

Der dritte Abſchnitt betrachtet die religiöſe Sonderſtellung des hebräiſchen Volks S. 257—290. „Vermochte ſich auch das jüdiſche Volk von einzelnen Fehlern und Schattenſeiten nicht frei zu halten, und entſprechen auch deſſen Zuſtände nicht völlig und allſeitig dem reli-

Digitized by Google

giöſen Ideale, ſo bietet doch anderſeits deſſen religiöſe, ſittliche und ſociale Lage im Entgegenhalte zu jener aller übrigen Völker einen entſchieden erfreulicheren Anblick." Demgemäß gibt der Verfaſſer zu, daß auch das Judenthum ſowohl nach ſeiner theoretiſchen wie praktiſchen Seite, nach Lehre und Bewußtſein, Leben und Kultus noch nicht allen jenen Forderungen entſpreche, welche wir vom Geſichtspunkte des religiöſen Ideals zu ſtellen berechtigt und bemüßigt ſind. Was die Glaubenslehre anbelangt, ſo ſei dieſelbe nach mancher Richtung hin, noch unentwickelt und keimartig geweſen und habe damit auf das Bedürfniß einer Klärung und Ergänzung hingewieſen; die Sittenlehre ſei nicht frei von gewiſſen Härten und Unvollkommenheiten geweſen; der Kultus habe noch der wahren, echten Innerlichkeit und Geiſtigkeit entbehrt; nicht minder habe es dem Judenthum noch an wirkſamen Mitteln der Entſündigung, Heiligung und Verſöhnung mit der beleidigten Gottheit gefehlt; die Religion ſei bei vielen in bloßen Aeußerlichkeiten, in einem leeren Formalismus aufgegangen; Sittenverderbniß und verderbte Geſinnung habe bei aller Anhänglichkeit an das Geripps des Geſetzes unaufhaltſam um ſich gegriffen. Aus dieſen Prämiſſen wird der Schluß gezogen, daß auch hier die Nothwendigkeit einer innern Reinigung und Regenerierung, eines Fortſchreitens von äußerer Werkheiligkeit zur Innerlichkeit und Wirklichkeit, einer Hinleitung zur vollen und vollkommenen Wahrheit vorhanden geweſen ſei, — „eine Nothwendigkeit, welcher das jüdiſche Volk um ſo ohnmächtiger und hilfsloſer gegenüberſtand, als ſeine berufenen Lehrer und Leiter, den Geiſt durch den Buchſtaben tödtend, es auf den

Irrweg des Wahns und der Verkehrtheit geführt und in den Banden engherziger, willkürlicher Menſchenſatzungen gefeſſelt hielten."

Nachdem der H. Verf. in den drei erſten Abſchnitten auseinandergeſetzt, daß die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft in religiös-ethiſchen Fragen thatſächlich ihre Unzulänglichkeit gezeigt, daß das „naturwüchſige Gemüth" den Menſchen keineswegs vor den gröbſten ſittlichen Irrthümern bewahrt, daß das religiöſe Ideal die vollſtändige, reine, wahre natürliche Religion als Produkt der rein menſchlichen, vernünftigen Forſchung in der Geſchichte der Menſchheit niemals und nirgends erſchienen iſt, ſo wird im letzten Abſchnitt S. 291—322 die Frage behandelt, ob die vorhandenen Schranken nicht etwa in ſpäterer Zeit von der ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Vernunft beſeitigt werden könnten, ſo daß eine geoffenbarte, poſitive Religion für ſie kein Bedürfnis mehr wäre? Hier verwahrt ſich der Verfaſſer zum voraus, als ob ſein Standpunkt eine Geringſchätzung der Wiſſenſchaft, insbeſondere der Philoſophie involviere, vielmehr wolle er den Werth der wiſſenſchaftlichen Forſchung anerkannt und die Autonomie und Freiheit der Wiſſenſchaften gewahrt wiſſen; es gehe die Vernunft in gewiſſem Sinne der Offenbarung voraus, begleite ſie und folge ihr nach S. 326. Dies hindert aber nicht, daß gegen gewiſſe Prätenſionen ſog. Wiſſenſchaftlichkeit entſchieden Oppoſition gemacht wird mit der Bemerkung, daß die ſich ſelbſt überlaſſene Menſchheit einen materiellen religiös-ſittlichen Fortſchritt nicht aufweist und daß die Läugnung der Offenbarung auch heute noch ſofort das Auftauchen jener religiöſen und ſittlichen

Digitized by Google

Irrthümer zur Folge hat, welche wir im antiken Heidenthum finden. Zunächſt wird die idealiſtiſche Lehre von der ſelbſtändigen und innerlich nothwendigen Entwicklung des Menſchengeiſtes rein aus ſich ſelbſt, die ſog. Fortſchrittshypotheſe, als ein Gebilde der Phantaſie, das der Eitelkeit des Menſchen ſchmeichle, in ihrer Unhaltbarkeit hingeſtellt, indem ſie den Thatſachen und dem Kauſalzuſammenhange der Kulturgeſchichte Hohn ſpreche; es laſſe ſich vielmehr bezüglich der einzelnen Kulturvölker der Nachweis liefern, daß ſich ihre Kultur nicht allein und ausſchließlich aus den in ihnen liegenden natürlichen Anlagen und Fähigkeiten, ſondern erſt aus Keimen und Anſätzen der Bildung entwickelt habe, die ſie von andern fortgeſchrittenen Völkern ererbten; die Germanen haben ihre Kultur von Rom, Rom von Griechenland, Griechenland von Aegypten und dem Oriente u. ſ. w. erhalten. „Für die Menſchheit im Ganzen und Großen war und iſt die Auktorität die unentbehrliche Stütze ihres Lebens und Webens, die Quelle und Vermittlerin der ihr nothwendigen Kenntniſſe; die leitende und beſtimmende Norm ihres Denkens, Fühlens, Strebens.“ S. 298.

Was ſodann ſpeziell die Philoſophie anbelangt, ſo wird ihr das Zeugniß ausgeſtellt, daß ſie niemals im Stande ſei, den Offenbarungsglauben zu erſetzen oder zu verdrängen. Die halbgleichgiltige, halb zweifelnde oder verzweiflungsvolle Frage, mit welcher das philoſophiſche Denken des Alterthums geſchloſſen: „Was iſt Wahrheit?“ — könne auch heute noch mit ungeſchmälertem Rechte bezüglich ſolcher Syſteme geſtellt werden, welche von einer poſitiven Offenbarung völlig abſtrahieren.

Digitized by Google

Es erinnere das poſitive Reſultat dieſer Philoſopheme in Fragen der Religion und Ethik an den Mythus des Chronos, der ſeine eigenen Kinder verſchlungen; Syſtem folge auf Syſtem, Schule auf Schule; — ſchon der Mangel an Einheit, die Spaltungen, die gegenſeitigen Anfeindungen und Polemiken laſſen erkennen, daß hier die eine und unvermeidliche Wahrheit nicht zu finden ſei, und berauben die Lehren der Philoſophen jenes Anſehens, deſſen ſie nothwendig bedürfen, um die Geiſter zu gewinnen und zu leiten. Sollte auch je auf dieſem Wege die reine natürliche Religion in die Erſcheinung treten, ſo könnte ſie doch niemals Gemeingut der geſammten Menſchheit werden und die göttlich geoffenbarte Religion erſetzen; es würde ihr an der erforderlichen Auktorität ſowie an allen jenen Mitteln fehlen, welche nothwendig ſind, um auf Erkenntniß, Herz und Willen des Menſchen einzuwirken. S. 300 ff.

Zum Schluß wird auch jenes Gebiet wiſſenſchaftlicher Thätigkeit erwähnt, welches man gerade in jüngſter Zeit als Panacee für alle ethiſch-ſocialen Uebel und Schäden der Menſchheit preist, — die Naturwiſſenſchaft. Von ihr erzielt das Raiſonnement dasſelbe Reſultat wie in Betreff der Philoſophie. Natürlich meint aber der H. Verf. nicht jene Naturwiſſenſchaft, welche ihrer Aufgabe getreu bleibend ſich mit der Erforſchung und Erklärung des empiriſch Gegebenen, der Erſcheinungen der Natur, ihrer Kräfte und Geſetze, ihres Cauſalitätsverhältniſſes allein beſchäftigt und inſofern das Merkmal der exakten Wiſſenſchaft mit Recht in Anſpruch nimmt; auch nicht jene Naturwiſſenſchaft, welche ſich erinnert, daß es auch Geſetze des Denkens gibt, und daß ſie

Digitized by Google

dieſe kennen und anwenden muß, wenn ſie in das Gebiet der Spekulation und Reflexion hinübergreift; vielmehr gilt das abſprechende Urtheil des Verfaſſers nur der materialiſtiſchen und atheiſtiſchen Naturphiloſophie. S. 315 ff.

So ſehr der Verfaſſer im Einzelnen die wiſſenſchaftlichen Verſuche und Beſtrebungen zur Wahrheit zu gelangen anerkennt, ebenſo entſchieden weist er darauf hin, daß alle dieſe Verſuche, losgelöst vom Boden der Offenbarung, ungenügend und vergeblich geweſen ſind und vergeblich ſein werden. Die Wahrheit dieſer Behauptung wird auf inductivem Wege erhärtet und durch concret empiriſche Momente augenfällig zu machen geſucht. So ſehr wir dieſes Bemühen anerkennen und ſogar einen charakteriſtiſchen Vorzug für die vorliegende Schrift hierin erkennen, ſo darf andererſeits doch auch nicht überſehen werden, daß bei dieſem Verfahren der negativen Kritik mancher unbewehrte Angriffspunkt dargeboten wird. Dem H. Verf. iſt dies keineswegs entgangen; er erinnert zum Schluſſe an J. J. Rouſſeaus Wort: „Wenn ich Zeuge einer Todtenerweckung wäre, ich weiß nicht was geſchehen würde; ich glaube, ich würde eher wahnſinnig als gläubig.“ Es iſt dies ſelbſtverſtändlich. Denn der Glaube läßt ſich nicht erzwingen, da er ſeinem Weſen und Begriff nach überhaupt nicht erzwungen werden kann. Wo aber Empfänglichkeit und guter Wille für die Annahme einer göttlichen Offenbarung nicht fehlt, wo die Prüfung einer Offenbarung betreffs ihres Inhaltes und der ſie begleitenden Umſtände nicht vornweg abgelehnt wird, wo der Unglaube nicht vornherein ein fertiger und principieller iſt, da wird man unbedenklich

mit den Reſultaten des H. Verf. einverſtanden ſein. Von dieſem Standpunkt aus verdient auch die fleißige und umſichtig angelegte Arbeit alle Anerkennung und kann einer freundlichen Beachtung empfohlen werden.

Rottweil. Prof. Dr. Hepp.

3.

Schutz dem Handwerk! Von **Franz Hitze**, Landtagsabgeordneter. Paderborn 1883. Bonifacius-Druckerei (J. W. Schröder). 148 S. 8.

„Kritik des Innungsgeſetzes vom 18. Juli 1881. — Schutz des Handwerks gegen das Kapital. — Ordnung des Lehrlings- und Geſellenweſens. — Einführung und Organiſation der Innungen.“ So wird auf dem Titelblatte der Inhalt obiger Schrift näher präciſiert, die wir um der in ihr ausgeprägten ethiſchen und ſocialpolitiſchen Grundſätze willen einer kurzen Beſprechung unterziehen. Wir bekennen uns zum voraus zu der Auffaſſung des Verf. und zu den Gründen, womit er an dem Innungsgeſetze vom 18. Juli 1881 Kritik übt, und haben auch in ſeinen poſitiven Vorſchlägen vieles Bedeutende und Beachtenswerthe gefunden, und wir ſchreiben deßhalb der Schrift als ſolcher eine größere Bedeutung bei, als ſie ſonſt ähnlichen, für den Moment berechneten, politiſchen Flugſchriften zuzukommen pflegt. Wir ſkizzieren einige Hauptgedanken.

Die Erhaltung eines geſunden und lebensfähigen Handwerkerſtandes iſt eine ebenſo ernſte und hohe Aufgabe der Socialpolitik, als die Erhaltung des

Digitized by Google

Bauernſtandes, um den man ſich neueſtens mit Recht ſo viel bemüht in der politiſchen und volkswirthſchaftlichen Litteratur, in Bauernverſammlungen, Agrarvereinen u. ſ. w. Der Schutz des Handwerks gegenüber der Großinduſtrie, der kaufmänniſchen Konkurrenz und der dem Raubbau ähnlichen Ausbeutung der Gewerbefreiheit iſt bereits zu einer dringenden Nothwendigkeit geworden, wenn nicht der freie Handwerker der Fabrik oder dem kaufmänniſchen (jüdiſchen) Unternehmungskapital zum Opfer fallen und die bürgerliche Geſellſchaft um Millionen brod- und beſitzloſer Exiſtenzen vermehrt werden ſoll. Annoch exiſtiert ein Handwerkerſtand, und zwar nimmt derſelbe noch einen breiten Raum innerhalb der Societät ein, da er an Zahl der Angehörigen um vieles die in der Großinduſtrie und im Zwiſchenhandel Beſchäftigten überragt; aber je länger das liberaliſtiſche Wirthſchaftsſyſtem herrſcht, deſto mehr werden dem Handwerke die Quellen der ſelbſtändigen Exiſtenz abgegraben, werden die Handwerker ſtillſchweigend aus ihrem Eigenthum geſetzt, zu Stückarbeitern und Lieferanten an die Magazine degradiert, während die Maſchine tauſende von perſönlichen Dienſten entbehrlich macht. Die Handwerker verfallen in Folge deſſen einer geſellſchaftlichen wie moraliſchen Rangerniedrigung; ſie verlieren den Charakter eines unabhängigen Standes, und damit die Standesſitte und Standesehre; die techniſche Fähigkeit degeneriert; der Lehrling hat kein Intereſſe, zu lernen, der Geſelle keines ſich zu vervollkommnen, der Meiſter keines an ſolider und darum theurerer Arbeit; mit dem ſinkenden Intereſſe ſinkt die Ausbildung und die Tüchtigkeit; mit der Tüchtigkeit

Digitized by Google

ſinkt der moraliſche Halt, der in hingebender Arbeit liegt, der ehrenwerthe Handwerkerſtand löst ſich auf in eine Menge von zerſtreuten, kleinen Exiſtenzen und ſinkt entweder zum „weißen Sklaventhum" der Fabrik oder zum Proletariat, zur verachteten Flick- und Bettelarbeit herab; die „Freiheit" des Gewerbes gibt thatſächlich nur denjenigen freien Spielraum, welche Kapital und Unternehmungsgeiſt haben, um ſich die Handwerker dienſtbar zu machen. Den Nachtheil aber vom degenerierten Handwerk müſſen die Konſumenten ſelbſt wieder leiden durch den Bezug ſchlechterer Waare.

Das ſoll man nun aber nicht wie ein unabwendbares Verhängnis anſehen, ſondern noch iſt es Zeit und gibt es Mittel, das Uebel aufzuhalten, vielleicht zu heilen. Nur darf man nicht etwa darauf warten, daß aus dem Handwerkerſtande ſelbſt heraus jene Kräfte entbunden werden, die nach dem Princip der Selbſthilfe den Kampf mit dem Kapital aufnehmen könnten; heutzutage wachſen ſolche ſociale Neugeſtaltungen nicht mehr von ſelbſt, wie ehedem die gewerblichen Korporationen aus dem Geiſte des mittelalterlichen Bürgerthums hervorgewachſen ſind; heute muß das gemacht werden durch Eingreifen der ſtaatlichen Geſetzgebung und Verwaltung; auf dieſem Wege alſo, durch eine weiſe und gerechte Socialpolitik, muß das Handwerk geſchützt werden. Nimmt ſich der Staat der anderen Klaſſen der Bevölkerung an, begünſtigt er den Grundbeſitz durch Schutzzölle oder durch ſeine Agrarpolitik, ordnet er das Fabrikweſen durch Fabrikgeſetze und Aufſichtsorgane, ſorgt er für die Arbeiter durch Unfall- und Krankenverſicherungskaſſen, durch Alters-

verſorgung u. ſ. w., ſo iſt es Recht und Pflicht, dieſelbe Sorge auch dem Handwerkerſtande zuzuwenden.

Unter den Mitteln aber zur Rettung des Handwerks erkennt man in den Kreiſen der ernſteren Socialpolitiker heute allgemein als das wirkſamſte die Bildung von Genoſſenſchaften mit einer gewiſſen körperſchaftlichen Autonomie unter Reviſion der beſtehenden Gewerbegeſetzgebung; bereits ſind Anfänge und Verſuche gemacht, z. B. mit Produktivgenoſſenſchaften, Hilfskaſſen, Handwerkerbanken, freiwilligen Innungen; ja man iſt, wie neueſtens in Oeſterreich, welches darüber hoch gelobt wird, geradezu wieder zur obligatoriſchen Innung zurückgekehrt.

Was nun Herr Hitze fordert, das iſt allerdings auch die obligatoriſche Innung, zunächſt wenigſtens für einige Gewerbe, welche unmittelbar durch den kapitaliſtiſchen Großbetrieb bedroht ſind, z. B. die Schuhmacher, Kleidermacher, Weber (Seide-, Sammtweber u. dgl.). Es wird dafür geſetzliche Einrichtung gefordert, wobei freilich vorgeſehen werden müßte, daß nicht, wie Schäffle ſich in dieſer Frage einmal ausdrückt, neuer Wein in alte Schläuche gegoſſen werde. So wenig man die Maſchine, den Großhandel und den Import abſchaffen, und ſo wenig die Induſtrie eines Landes principiell auf den Export verzichten kann, ſo gewiß muß man dem Handwerk jenen Schwung zu geben ſuchen, durch den es für die volle Aufgabe der heutigen Erwerbs- und Verkehrsverhältniſſe leiſtungsfähig bleibt, oder es noch in viel höherem Grade als bisher wird; zu dieſem Aufſchwung würde es beitragen, wenn die Innung ſo organiſiert würde, daß ihr die Vortheile der Maſchine,

Digitized by Google

der Arbeitstheilung, der techniſchen Errungenſchaften, des verfügbaren Kapitals für Einkauf der Rohſtoffe, für Lagerhäuſer und Zunftmagazine zugeeignet werden könnten; hiezu wäre eventuell Staatshilfe in Form von Geldſubvention zu verlangen. Wäre nur einmal die finanzielle Exiſtenz der Innung geſichert, ſo würden auch die Vortheile derſelben für die Moralität des Handwerkerſtandes bald bemerkbar werden, z. B. in einem geordneten und auf moraliſchen Stützen ruhenden Lehrlings- und Geſellenweſen. Die Wiederaufrichtung der Innung unter den durch die Jetztzeit bedingten Modificationen wäre nach H. möglich ohne Verletzung anderweitiger berechtigter Intereſſen, ohne einen anderen geſetzlichen Zwang, als er auch auf anderen Gebieten des öffentlichen Lebens ausgeübt wird, wo der Staat ja auch durch Staatsprüfungen, durch Sanitäts-, Polizei- und Fabrikgeſetze in die perſönliche Rechtsſphäre eingreift zum Wohle des Ganzen; und wenn je beſtehende Rechte, z. B. der Kleidermagazine, angetaſtet würden, ſo würde damit nur eine ſociale Vergeltung geübt für die Nachtheile, welche längſt das Kapital ungeſtraft dem ehrbaren Handwerke zufügen durfte; auch ließe ſich durch billige Uebergangsbeſtimmungen ſelbſt der Schein der Ungerechtigkeit oder eine Härte in Anwendung der Principien vermeiden.

Daß man zur Durchführung ſocialer Reformen überhaupt, alſo auch zur Wiederherſtellung der Innung oder des Zunftzwangs die Hilfe des Staats, ſeiner Geſetze, ſeiner Controlle und am Ende auch ſeiner Geldſubvention in Anſpruch nimmt, daran ſoll man nicht Anſtoß nehmen und nicht etwa den ganzen Vorſchlag als ein

Digitized by Google

Stück „Staatsſocialismus“ denunzieren. Darin geben wir Herrn H. völlig recht. Es iſt nicht Staatsſocialismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wenn der Staat dazu mitwirkt, daß autonome ſociale Bildungen, wie die Innungen, entſtehen, und es iſt richtig, daß die liberale Kapitalwirthſchaft viel eher am Ende zum Socialismus führt, als eine geſetzliche Regelung des Verhältniſſes von Kapital und induſtrieller Arbeit, wodurch ein nothwendiges Gleichgewicht der ſo wichtigen Stände im Staate erhalten wird.

Wir können überhaupt vom ſocialethiſchen Standpunkt aus den Beſtrebungen H.’s nur unſern Beifall ſpenden; wir finden auch in ſeinen Einzelnausführungen eine in ſocialpolitiſchen Dingen ſeltene Unbefangenheit, verbunden mit Sachkenntnis wie mit ſittlichem Ernſte. Es ſoll darum auch nicht einen Widerſpruch, ſondern nur einen Anlaß zu weiterer Prüfung bedeuten, wenn wir einige kritiſche Bemerkungen anfügen.

Es ſollte gewiſſermaſſen die ſtarke Seite des Standpunktes des Verf. ſein, daß er als Politiker nur das fordert, was er unter den gegebenen Umſtänden für das Erreichbare hält, daß er allen beſtehenden Rechten Rechnung trägt und ſich gegen ſtarren Principienzwang verwahrt. So heißt es S. 36: „Das geſellſchaftliche Leben läßt ſich nicht auf abſtrakte Principien zuſchneiden — die praktiſchen Verhältniſſe und Bedürfniſſe haben auch ihr Recht, und in der Praxis werden wir ſtets auf Kompromiſſe hinauskommen müſſen.“ Ebenſo S. 100: „Die Socialpolitik iſt weſentlich Kompromißpolitik; ſie ruht auf dem richtigen Ausgleich der oft ſcheinbar entgegenſtehenden, aber thatſächlich ſich ergänzenden Prin-

cipien.“ Uns nun will aber ſcheinen, daß in dieſer Kompromißpolitik eher eine ſchwache als eine ſtarke Seite der Poſition des Verf. liege. Beim Kompromiß denkt man doch unwillkürlich an jene Politik, in welcher zwei ſtreitende Parteien einander durch unaufrichtig gemeinte und mehrdeutige Konceſſionen zu hintergehen und Vortheile abzugewinnen ſuchen, während beide doch ſich einbilden, etwas von ihrem Rechte zu opfern, das ſobald als möglich zurückgewonnen werden muß. Wir wollen nun nicht ſagen, daß H. gerade in ſolcher Weiſe die Politik anſtatt feſter Principien gelten laſſen, oder daß er dem Gegner, was er von ihm auf dem Weg Rechtens nicht erhalten kann, durch Freundlichkeit des Entgegenkommens abſchmeicheln wolle; aber darauf möchten wir aufmerkſam machen, daß ſich H. durch ſeine Kompromißpolitik der Aufgabe überhoben ſieht, gewiſſe Schwierigkeiten ſeiner Aufſtellung zu beſeitigen, welche bei einer principiellen Erörterung nicht umgangen werden könnten; die Verweiſung auf H.'s größere Schrift „Kapital und Arbeit“, Paderborn 1880 (vgl. Qu.-Schr. 1882 S. 329 ff.) ſcheint uns zu dieſem Zwecke nicht ganz auszureichen.

Wir vermiſſen doch eine konkretere Auseinanderſetzung über das Verhältniß des „Liberalismus“ zum eigenen Standpunkt des Verf. [und zum ſog. „Staatsſocialismus“; oder vielleicht richtiger, wir finden, daß H. mit dem „Liberalismus“ gerade ſo umgeht, wie eine andere Partei mit dem „Staatsſocialismus“, worüber er ſich ſo ſehr beklagt.

Ref. iſt kein Bekenner des Liberalismus im landläufigen Sinne, ſowenig als Herr H. des Staatsſocialismus; aber auch der Liberalismus darf nicht zu einem

bloßen Worte oder Feldgeſchrei werden, womit man jede Einwendung glaubt verſcheuchen zu können. Nicht bloß gegenüber dem Staatsſocialismus, ſondern auch gegenüber der Bureaukratie gibt es eine Freiheit und Autonomie zu retten. Wir wollen das Recht und die Tragweite des ſtaatlichen oder geſetzgeberiſchen Eingreifens in die ſocialen Zuſtände nicht unterſchätzen, aber auch nicht überſchätzen. Die alten Innungen ſind autonom entſtanden, nicht durch Staatsgeſetz, und ſowie das Geſetz und die ſtaatliche Bureaukratie ſich derſelben annahm, war es um ihre Bedeutung geſchehen. Was an der Innung das moraliſch und geſellſchaftlich Werthvolle war, das war die Autonomie, die ſelbſtändige körperſchaftliche Exiſtenz, die ſie ſich im Kampfe gegen andere Stände errungen; gerade dies aber wird der neuen Innung fehlen, weil man das nicht machen kannn, wenn es nicht von innen heraus wächst. Man legt es dem Liberalismus zur Laſt, daß er zu viel experimentiere, und man vergißt, aus welchen Gründen die alte Ordnung unhaltbar wurde, von welchen Feſſeln die neue Zeit Gewerbe und Handel befreien mußte, und wie jedes Uebergangsſtadium mit theuern Experimenten verbunden iſt. Was iſt aber die Kompromißpolitik anderes als wiederum ein Experimentieren? Und man ſehe ſich nur einmal den ganzen bureaukratiſchen Apparat des neuen öſterreichiſchen Innungsgeſetzes an!

Die Herſtellung der obligatoriſchen Innung für einige wenige Gewerbe ſchafft erſt recht wieder Privilegien mit allem Odium, das ſie im Gefolge zu haben pflegen. Anders wird die Innung wirken auf die Handwerker in großen, anders in kleinen Städten, anders

auf dem Dorfe; anders da, wo man bloß für den localen Bedarf arbeitet, anders wo Export ſtattfindet. Nimmt die Innung jeden Meiſter deſſelben Gewerbes pflichtmäßig auf, ſo wird Ueberſetzung des Gewerbes unvermeidlich; wird die Aufnahme beſchränkt, wo ſollen dann die überſchüſſigen Kräfte unterkommen? — Man ſieht, es ſind noch lange nicht alle Fragen gelöst.

Da ſagt man uns dann freilich, wer nicht beſſere Vorſchläge zu machen wiſſe, der habe kein Recht zu kritiſieren. Obgleich wir nun im Princip dieſe Abweiſung durchaus nicht anerkennen, ſo laſſen wir ſie uns doch in dieſem Falle gefallen; wir wollen ja hier überhaupt nicht Politik treiben und vom fachmänniſchen Standpunkte aus kritiſieren, ſondern wir wollten nur das Intereſſe an den Tag legen, welches auch die Theologie an ſo hochwichtigen ſocialpolitiſchen Fragen hat.

Linſenmann.

4.

1. **Confeſſionelle Lehrgegenſätze.** Von **J. B. Röhm**, Domcapitular zu Paſſau. Hildesheim. 1883. Fr. Borgmeyer. 284 u. X S.
2. **Der ſymbolgläubige Lutheranismus** und ſein Verhältniß zur logiſchen Vernunft oder **Zwanzig Widerſprüche** in ebenſo vielen Theſen dargeſtellt zugleich mit Berückſichtigung der h. Schrift und katholiſchen Lehre von einem Prieſter der Diöceſe Rottenburg. Neckarſulm. Druck und Commiſſionsverlag v. J. A. Stettner'ſcher Buchdruckerei. 1883. 128 S.

Verſchiedene Gründe haben mitgewirkt, um das

Digitized by Google

Lutherjubiläum zu einer möglichſt allgemeinen und feſt- lichen Kundgebung des proteſtantiſchen Bewußtſeins zu geſtalten. Die Gründung des „evangeliſch-deutſchen Reiches“ hat den Gegenſatz zwiſchen Germanismus und Romanismus geſchärft, der „Kampf gegen Rom“ hat die Akatholiken faſt bis zu den Juden wenigſtens nach außen gegen die Katholiken geeinigt und der Kultur- kampf hat das Seinige dazu beigetragen, den bisherigen confeſſionellen Frieden in ſeinen Fundamenten zu er- ſchüttern und die religiöſen Leidenſchaften der unterſten Volksſchichten zu entflammen. Man durfte deßhalb da- rauf gefaßt ſein, daß in Rede und Schrift die aus der Reformationszeit bekannten Waffen wieder ſämmtlich her- vorgeholt werden, um die mittelalterliche Finſterniß und den katholiſchen Aberglauben mit den ſchwärzeſten Farben aus- zumalen. Gelehrte und Ungelehrte, Profeſſoren und Zei- tungsſchreiber haben redlich miteinander gewetteifert, nicht bloß um das Lob der Reformation zu ſingen, was wir ihnen, ſo weit es ihnen wirklich Ernſt iſt, gewiß nicht übel nehmen, ſondern um die katholiſche Religion vor allen Schichten des proteſtantiſchen Volkes der Lächer- lichkeit preiszugeben. Es wäre vergeblich dagegen an- zukämpfen. Zu friedlicheren Zeiten wurde es wieder- holt auf beiden Seiten verſucht, die gegenſeitige Achtung zum Grundſatz des confeſſionellen Lebens zu machen, im großen und ganzen iſt es nie gelungen. Je mehr die Toleranz im Munde geführt wird, deſto weniger iſt ſie im Leben zu finden. Die Katholiken konnten ſich alſo nur darauf beſchränken, die Angriffe abzuwehren und zu zeigen, wie wenig Grund der heutige Proteſtan- tismus hat, mit Steinen auf die katholiſche Kirche zu

Digitized by Google

werfen. Wie bitter ſolche Schriften aufgenommen wurden, kann man aus den Preßſtimmen entnehmen, welche ſich gegen die Converſionsſchrift des Paſtor Evers erhoben haben, obwohl er ſeine Darſtellung ſtets urkundlich belegt. Man fragt nicht nach den Beweiſen, ſondern erklärt die Sache von vornherein für ein Werk der Tendenz. Die Beck'ſche Buchhandlung in Nördlingen fällt in ihrer »Biblioteca Lutherana« über Evers „Martin Luther" einfach das Verdict: „Was den Werth des Produktes betrifft, ſo dürfte es genügen, darauf hinzuweiſen, daß der Verfaſſer Convertit iſt und früher lutheriſcher Paſtor war." Iſt alſo auch kaum zu hoffen daß das audiatur et altera pars willige Ohren finde, ſo iſt es doch gut, wenn gerade zu Zeiten ſolcher Hochflut in ernſter und wohlmeinender Abſicht wieder auf die Kehrſeite der Reformation und ihrer Lehre hingewieſen wird. Mancher beſſer geſinnte Proteſtant wird doch zu einem ſelbſtändigen Urtheil aufgefordert und mancher Katholik wird zur Werthung der vielen Angriffe in den Stand geſetzt. Dieſen Zweck zu erreichen, haben ſich die Verfaſſer der oben genannten polemiſchen Schriften vorgeſetzt.

1) H. Röhm hat die neueſte proteſtantiſche Literatur in ausgiebigſter Weiſe benützt, um durch ihr unanfechtbares Zeugniß einen Einblick in den heutigen Stand des Proteſtantismus zu geben. Die Dinge ſind für den, welcher mit dem Büchermarkt bekannt iſt, nicht neu. Der innere Widerſpruch zwiſchen freier Forſchung und normativen Symbolen, zwiſchen allgemeinem Prieſterthum und beſonderem Lehramt, zwiſchen dem Schriftprinzip und dem entſcheidenden Materialprinzip iſt ſchon

Digitized by Google

oft aufgedeckt worden. Auch iſt männiglich aus allen Zeitungen bekannt, daß ſowohl in wiſſenſchaftlichen Kreiſen als bei dem größten Theil des Volkes der volle Glaube an die Symbole längſt aufgegeben worden iſt. Aber für weitere Kreiſe iſt es doch intereſſant, die Urtheile competenter proteſtantiſcher Theologen hierüber in geordneter Zuſammenſtellung zu vernehmen. Der Verf. behandelt hier „Quelle und Richtſchnur des Glaubens“. Zuerſt beſpricht er die Bibelüberſetzung, das Leſen der h. Schrift in der Volksſprache, Inſpiration der h. Schrift, Glaubwürdigkeit, Deutlichkeit, Auslegung der h. Schrift und das Schriftprinzip, ſodann geht er auf die Bekenntnißſchriften und ihr Verhältniß zur h. Schrift und zur Lehrfreiheit über, um zuletzt die Tradition und das Lehramt zu behandeln. Die beiden letzten Abſchnitte verbreiten ſich über die Zahl der wahren Proteſtanten und den ſittlichen Charakter der Urheber des Proteſtantismus. Hier referirt der Verf. einige Urtheile der Reformatoren über einander, die bekanntlich nicht beſonders ſchmeichelhaft lauten. Zwar iſt dabei zu beachten, daß dieſe Urtheile in der Polemik gefällt worden ſind, aber bei Religionsſtiftern darf man allerdings auch für die Grobheit in der Polemik gewiſſe Grenzen verlangen. Man verübelt proteſtantiſcherſeits ſolche Blumenleſen aus den Schriften Luthers den Katholiken gewaltig. Es wäre auch unbillig, wenn man bloß darauf ausgienge, aber zur ganzen Würdigung des Werkes iſt auch dieſe Seite zu berückſichtigen. Die katholiſchen Heiligen, welche gewiß den Vergleich aushalten können, haben ſich bei den Proteſtanten nicht derſelben zarten Rückſicht zu erfreuen.

Digitized by Google

Der Verf. hat weniger eine erſchöpfende Behandlung ſeines Themas als eine allſeitige Beleuchtung durch die verſchiedenſten Stimmen angeſtrebt. Dies iſt ihm auch gelungen. Er hat durch beſondere Numerirung die einzelnen Punkte beſonders hervortreten laſſen und dadurch die Ueberſichtlichkeit weſentlich erleichtert. In einzelnen Punkten iſt er vielleicht mit ſeinen Conſequenzen etwas zu weit gegangen. S. 87 iſt z. B. was Rothe über die Citationsweiſe im N. T. ſagt zwar einſeitig, aber doch nicht unrichtig. Namentlich in den pauliniſchen Briefen kann man in der That dieſe „freie Art“ finden. S. 231 möchte ich angeſichts von Joh. 3, 5 doch nicht ohne Weiteres beiſtimmen, daß die Kindertaufe ſich aus dem N. T. ſchlechterdings nicht erweiſen laſſe. S. 114 wird bemerkt, die Aufnahme des Lucasevangeliums ſei nach dem Kanon (regula) entſchieden worden. Dasſelbe ſei als übereinſtimmend mit der apoſtoliſchen Lehrnorm erkannt und deshalb von der Kirche aufgenommen worden. Dieſer Grundſatz wäre für die Bildung des Kanons bedenklich geweſen. Tertullian ſagt dies aber auch nicht an der citirten Stelle (adv. Marc. 4, 5). Die Apoſtolicität war das punctum saliens und ſie wurde aus der Tradition erwieſen.

2) Der Verf. des an zweiter Stelle genannten Schriftchens iſt ein jüngerer Württembergiſcher Geiſtlicher, der ſeine unfreiwillige Muße dazu benützt hat, in ſeiner Art ein Scherflein zum Lutherjubiläum beizutragen. So viel ich in Erfahrung brachte, hat man proteſtantiſcherſeits die Sache ziemlich Uebel genommen. Württemberg iſt ja der einzige deutſche Staat, in welchem der Kulturkampf keinen Boden gefunden hat. Wir

Digitized by Google

erfreuen uns des confeſſionellen Friedens und es wäre frevelhaft, das gute Einvernehmen ſtören zu wollen. Alſo wozu eine Streitſchrift? Hätten wir es mit einem Pamphlet oder mit einem Appell an die Maſſen zu thun, ſo würde ich alsbald das Unternehmen verurtheilen. Aber dies iſt nicht der Fall. Denn wohl wünſchte ich, daß einzelne Phraſen, welche den wiſſenſchaftlichen Ernſt und die ruhige Polemik überſchreiten (S. 49. 52. 62. 70. 77 f.), weggelaſſen worden wären, aber an ſich iſt eine wiſſenſchaftliche Auseinanderſetzung zu einer Zeit, wo auch in Württemberg die Katholiken Vieles hören und leſen mußten, das weder probehaltig noch liebenswürdig war, auch in ihrem Recht. Dies Zeugniß muß man aber dem Verf. geben, daß er mit guter theologiſcher Erudition und logiſcher Gewandtheit ſeine Theſen zu ſtellen und zu vertheidigen verſteht. Auch er hat, wie H. Röhm, vorwiegend proteſtantiſche Autoren zum Wort kommen laſſen, „um gewiſſen Einreden zum Voraus zu begegnen“, aber er hat ſie mehr in ſeine Darſtellung verarbeitet. Er hat auch ſämmtliche wichtige Controverspunkte behandelt und je in der Stellung der Theſe den Gegenſatz ſcharf hervorgehoben. Wenn er, wie H. Röhm, bemerkt, daß eine richtige Erkenntniß der katholiſchen Lehre unter den Proteſtanten etwas Seltenes ſei und dieſe namentlich im Unterricht zum abſchreckenden Bild entſtellt werde, ſo kann er ſich dafür auf proteſtantiſche Urtheile berufen, wie aber die Verhältniſſe einmal liegen, wird daran nicht viel geändert werden. An belehrenden Schriften hat es auch bisher nicht gefehlt, aber nach allgemeiner Erfahrung dringt die katholiſche Literatur viel weniger in proteſtantiſche

Digitized by Google

Kreiſe ein als die proteſtantiſche in katholiſche Kreiſe. Wir können nur wünſchen, daß dieſes Schriftchen zu weiterer Belehrung und Verſtändigung beitrage.

Schanz.

5.

Das Bisthum Augsburg hiſtoriſch und ſtatiſtiſch beſchrieben von Dr. **Anton Steichele**. Zweiter Band. 1864. 768 S. Dritter B. 1872. 1276 S. Vierter B. 1883. 996 S. 8.

Die Vollendung des 4. oder, wenn wir von dem 1. abſehen, der der Biſchofsgeſchichte vorbehalten, erſt ſpäter zur Ausführung kommen wird, des 3. Bandes der vorliegenden Geſchichte des Bisthums Augsburg gibt uns Anlaß, die Aufmerkſamkeit der Leſer der Qu.Schr. auf das Werk zu lenken.

Das Werk erſcheint in Heften von 5 bis 6 Bogen, und da das erſte Heft das Datum 1861 trägt, ſind von dem Beginn der Publication bis zur Vollendung des 3. (4.) Bandes 23 Jahre verfloſſen. Der Verfaſſer, zur Zeit des Anfanges der Arbeit Domkapitular in Augsburg, wurde inzwiſchen (1878) auf den erzbiſchöflichen Stuhl von München-Freiſing berufen, und daß er ungeachtet ſeines hohen und verantwortungsvollen Amtes und obwohl er der Diöceſe entrückt wurde, deren Geſchichte er zu ſchreiben unternommen, die Arbeit fortſetzte, beweist noch mehr als die lange Reihe von Jahren, die er derſelben ſchon gewidmet hatte, mit welcher Liebe er derſelben zugethan iſt. Und ſeiner Hingebung an die Arbeit entſpricht die Befähigung zur Ausführung des

Digitized by Google

Werkes. Schon bevor er das erſte Heft veröffentlichte, hatte er ſich in ſeinen „Beiträgen zur Geſch. des Biſthums Augsburg“ (2 Bde. 1850—52) und in ſeinem „Archiv f. d. Geſch. d. B. A.“ (3 Bde. 1856—60) als tüchtiger Hiſtoriker bewährt, und die Erwartungen, welche man nach dieſen Vorarbeiten hegen durfte, wurden durch die Arbeit ſelbſt noch übertroffen. Ruhend auf ausgedehnter Quellenforſchung und ausgezeichnet durch vollſtändige Beherrſchung des weiten Stoffes, durch geſunde Kritik, durch ſtrenge Wahrheitsliebe, durch einfache und klare und doch zugleich ſchöne und anſprechende Darſtellung, hat das Werk bei allen Hiſtorikern und Freunden der Geſchichte bereits ſo laute und unumwundene Anerkennung gefunden, daß hier nichts Weiteres zu ſeinem Lobe beigefügt zu werden braucht.

In erſterer Linie iſt die Arbeit natürlich Local- bezw. Diöceſangeſchichte. Doch hat ſie in manchen Partieen eine weitere Bedeutung und greift ſie in das Gebiet der allgemeinen Kirchengeſchichte und der Weltgeſchichte hinüber. Bei der Geſchichte der Stiftung der Klöſter Kempten und Füſſen handelt es ſich zugleich um die Vollendung der Bekehrung der Alamannen. Das Kloſter Medingen bei Dillingen hat einen beträchtlichen Antheil an der Myſtik des 14. Jahrhunderts. Die Vorgänge in der ehemaligen Reichsſtadt Donauwörth gegen Ende des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts, die Unduldſamkeit der Proteſtanten gegen die katholiſche Minorität und der Kampf der letzteren für ihre religiöſen Rechte, ſtehen in enger Beziehung zu dem Ausbruch des 30jährigen Krieges. Aber auch abgeſehen von dergleichen Punkten findet ſich in dem Werke manches,

Digitized by Google

was einen weiteren Leſerkreis intereſſiren wird. Es ſei namentlich auf die ſorgfältige und ausführliche Geſchichte der religiöſen Neuerung in den Gebieten von Pfalz-Neuburg, der Markgrafſchaft Ansbach, der Grafſchaft Oetlingen und der Reichsſtadt Nördlingen verwieſen.

Was den Inhalt der einſtweilen erſchienenen drei Bände anlangt, ſo ſind in ihnen behandelt die Landkapitel Agenwang, Aichach, Baisweil, Bayer-Mänching, Burgheim (II), Dillingen, Dinkelsbühl, Donauwörth (III), Friedberg, Füſſen, Höchſtätt, Hohenwart (IV). Zwei derſelben, Dinkelsbühl und Donauwörth, haben durch die Glaubensſpaltung des 16. Jahrhunderts eine beträchtliche Einbuße erlitten, der größere Theil ihrer Pfarreien wurde dem Proteſtantismus zugeführt. Indeſſen wird die Geſchichte auch dieſer Pfarreien bis zu ihrem Abfall von der Kirche gegeben, da der Verf. das Bisthum A. in ſeinen alten Grenzen zum Vorwurf ſeiner Arbeit nahm. Aus demſelben Grunde werden in einem der folgenden Bände die Theile der Diöceſe Rottenburg zur Behandlung kommen, die ehemals zum Bisthum Augsburg gehörten. Das Werk iſt deshalb den Bibliotheken der bezüglichen Kapitel beſonders zu empfehlen. Aber auch die Kapitel, die vormals nicht im Augsburger Diöceſanverband ſtanden, werden bei ſeinem Reichthum an intereſſanten Nachrichten und weil es für ähnliche Arbeiten als Muſter gelten kann, ſeine Anſchaffung nicht bereuen.

Zum Schluß haben wir nur noch dem Wunſche Ausdruck zu geben, es möchte dem hohen Verfaſſer vergönnt ſein, dem Werke noch lange Jahre mit friſcher Geiſteskraft zu widmen. Funk.

Digitized by Google

6.

Oeuvres pastorales et oratoires de Mgr. **Perraud,** évêque d'Autun, membre de l'académie française. Tome deuxième. Librairie K. Oudin. Poitier et Paris 1883. 753 S. 8.

Der uns zur Beſprechung zugeſendete zweite Band der oeuvrés pastorales et oratoires des hochw. Biſchofs Perraud von Autun enthält die oberhirtlichen Kundgebungen, Erlaſſe, Anſprachen und Predigten aus den Jahren 1878—79, nach der Zeitfolge 'geordnet. Der ſtarke, mit franzöſiſcher Vornehmheit ausgeſtattete Band wird eröffnet mit einer zu Rom gehaltenen Anrede an die Zöglinge des dortigen polniſchen Seminars; darauf folgen Hirtenſchreiben aus Anlaß der Romreiſen des Verf. ſowie des Ablebens Pius' IX und der Erwählung Leo's XIII; es werden ferner die von P. Leo XIII innerhalb der genannten Jahre erlaſſenen Rundſchreiben im vollſtändigen lateiniſchen und franzöſiſchen Texte mitgetheilt und mit den entſprechenden Einführungsſchreiben begleitet; ſodann finden wir Verordnungen in Beziehung auf Kirchenviſitation und Prieſterexercitien; einen Feſtbericht über die Feier des zwölften Centenariums des heil. Martyrers Leodegar, B. von Autun; ein Paſtoralſchreiben über den 25ſten Jahrestag der Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis; mehrere Feſt- und Gelegenheitspredigten, z. B. zur Wiedereröffnung der katholiſchen Univerſität zu Lyon, zur Enthüllung des Denkmals für den großen Fabrikherrn E. Schneider in Creuſot, bei Preisvertheilungen u. ſ. w.

Auch einige Kundgebungen in Beziehung auf politiſch-ſociale Vorkommniſſe werden mitgetheilt. Doch wozu alle einzelnen Stücke aufzählen?

Ref. hat mit ſteigendem Intereſſe den Band durchgeleſen. Der hochw. Verf. iſt ſeit dem vorigen Jahre Mitglied der franzöſiſchen Akademie, was allein ſchon den hohen Rang anzeigt, den er als ſchriftſtelleriſche Celebrität unter ſeinen Landsleuten einnimmt. Wir können es nicht unterſuchen, ob an dem litterariſchen Glanze, der ſeinen Namen fortan wie den eines Biſchof Dupanloup umgibt, auch ſeine Paſtoralwerke Antheil haben; vielmehr möchten wir erwarten und wünſchen, daß der Ruhm des Schriftſtellers nun auch dem Wirken des Biſchofs erhöhten Nachdruck verleihen möchte und daß in manchen Kreiſen, wo man den Biſchof von Autun nicht beachtet, der Akademiker Perraud mit der Eleganz ſeiner Rede, mit der Klarheit und Reinheit ſeiner kirchlichen Ueberzeugung, mit der ſittlichen Hohheit ſeines prieſterlichen Eifers gehört und verſtanden werde.

Der Werth dieſer Publication für eine den franzöſiſchen Verhältniſſen ferner ſtehende Leſerſchaft liegt nicht ſofaſt in der wiſſenſchaftlichen, etwa apologetiſchen Bedeutung einzelner Stücke, die doch am Ende alle den Charakter des blos Gelegenheitlichen an ſich tragen, als vielmehr in dem durch ſie ermöglichten Einblick in die Stellung, das Wirken und Sorgen eines geiſtvollen, eifrigen, überall auf der Warte ſtehenden franzöſiſchen Biſchofs, der in einem Lande, wo die Gabe der Beredtſamkeit ſo viel gilt, ſicher iſt überall Eindruck zu machen, und der ſich darum auch berufen fühlt, alle bedeutenderen Zeitereigniſſe im Laufe der Jahre in eine Be-

Digitized by Google

ziehung auf ſein biſchöfliches Amt zu bringen und ſie ſeinen Diöceſanen zu interpretiren.

Wir begreifen, daß ein franzöſiſcher Biſchof von der Anlage Perrauds, bei aller Wärme womit er z. B. in einer beſonderen Paſtoralinſtruktion für das Studium der Philoſophie eintritt (pag. 625 sqq.), mehr nach der Bürgerkrone des Patrioten und des chriſtlichen Politikers, als nach dem Lorbeer theologiſcher Wiſſenſchaft ringt, und daß er es deshalb auch, je nachdem ſeine Zuhörerſchaft es nahe legt, an einem Entgegenkommen an die nationalen Anſprüche Frankreichs nicht fehlen läßt. Bei der Preisvertheilung in einer Schule zu Autun ſchließt Perraud ſeine Exhortation damit, daß er ſeinen Blick auf die an den Wänden aufgehängten Landkarten wirft und die Schüler auffordert, durch den edlen Wetteifer mit den Zöglingen der Staatsſchulen die Zeit herbeiführen zu helfen, wo ſie nicht mehr nöthig hätten, „die zwei Provinzen ſchwarz zu zeichnen, um die wir ſeit neun Jahren die Trauer im Herzen tragen“. „Wenn die Franzoſen“, ſo fährt er fort, „bei ſich ſelbſt den Sektengeiſt werden überwunden haben, der ſie trennt und ſchwächt, ſo werden ſie verdienen, zu der alten Einheit des Vaterlandes Elſaß und Lothringen zurückzugewinnen, denen ich, in eurem Namen und dem meinigen, die brüderlichſten Grüße und beſten Wünſche darbringe.“

Nun — was die Franzoſen zu viel haben an patriotiſcher Erhitzung, das haben einige Deutſche zu wenig.

Linſenmann.

Digitized by Google

7.

Die Schriften Notkers und ſeiner Schule. Herausgegeben von **Paul Piper.** I. Bd.: Schriften philoſophiſchen Inhalts. Mit 19 Holzſchnitten und 14 Figuren im Text. CXCIII, 870 S. II. Bd.: Pſalmen und katechetiſche Denkmäler nach der St. Galler Handſchriftengruppe. L, 644 S. III. Bd.: Weſſobrunner Pſalmen, Predigten und katechetiſche Denkmäler. L, 415 S. — A. u. d. T.: Germaniſcher Bücherſchatz, hsg. von Alfred Holder. 8—10. — Freiburg i. B. u. Tübingen. J. C. B. Mohr. 1882—83.

Drei Männer Namens Notker glänzten im Mittelalter in der blühenden Schule von St. Gallen, und ein vierter ging wenigſtens aus derſelben hervor, wenn er ſeine ſpätere Wirkſamkeit auch an anderen Orten entfaltete. Der älteſte führt den Beinamen Balbulus, der Stammler. Er gehört dem 9. Jahrhundert an und war einer der drei berühmten Fratres hellenici, ein Glied des gelehrten Freundeskreiſes, deſſen weitere Mitglieder Ratpert und Tutilo waren. Der zweite war Notker Phyſicus † 1008. Wie der Beiname beſagt, war er berühmt als Arzt; er wird von den Zeitgenoſſen aber auch als Maler, Hymnendichter und Componiſt geprieſen, hinterließ uns jedoch keine Schriften. Der dritte und berühmteſte von allen führt den Beinamen Labeo, der Wurſtlippige, † 1022. Der vierte endlich iſt Notker von Lüttich, ſo genannt, weil er nach ſeinem Weggang von St. Gallen und nachdem er einige Zeit als Lehrer in Stablo gewirkt, Biſchof von Lüttich wurde († 1007).

Derjenige, deſſen Schriften uns hier in neuer Aus-

Digitized by Google

gabe geboten werden, iſt N. Labeo. Gleich N. Phyſikus vielſeitig gebildet, war er Theologe, Muſiker, Dichter, Mathematiker, Aſtronom und Philologe. Seine literariſche Bedeutung ruht hauptſächlich auf letzterem Gebiete. Er war der erſte, der die deutſche Sprache zu gelehrten Arbeiten benützte, nachdem dieſelbe ſchon vorher in Dichtungen zur Anwendung gekommen war. Er verfaßte eine deutſche Ueberſetzung und Erklärung der Pſalmen; er überſetzte ferner die Consolatio philosophiae von Boethius, den Commentar zu den Kategorien des Ariſtoteles, die Bearbeitung der ariſtoteliſchen Schrift De interpretatione von demſelben Lateiner u. m. a. Die Pſalmenüberſetzung wurde ſchon von Schilter (Thesaur. antiquit. teuton. t. I. 1727) gedruckt. Eine Ausgabe ſeiner ſämmtlichen erhaltenen Schriften veranſtaltete Hattemer (Denkmale des Mittelalters. St. Gallens altteutſche Sprachſchätze, Bd. II u. III. 1844—49). In dem vorſtehenden Werke liegt eine zweite Geſammtausgabe vor, und dieſelbe umfaßt nicht bloß die Schriften Notker's, ſondern auch die ſeiner Schule. Letztere ſtehen im Anhang des erſten Bandes ſowie im dritten Band, und es iſt namentlich die in einer Wiener Handſchrift erhaltene Ueberſetzung der Pſalmen, der bibliſchen Cantica und der katechetiſchen Denkmäler zu erwähnen. Die Ausgabe übertrifft aber ihre Vorgängerin nicht nur durch größere Vollſtändigkeit, ſondern auch durch umfaſſendere Verwerthung der Handſchriften ſowie durch vollkommenere typographiſche Ausſtattung, indem die lateiniſchen Stellen, bezw. der zu überſetzende Text, je mit Curſivſchrift gegeben werden, während das Deutſche ſtehende Lettern hat, und in der Pſalmenerklärung die

Digitized by Google

über den lateiniſchen Worten ſtehenden deutſchen ihre Stelle über der Linie behielten, während ſie bei Hattemer, durch Klammern kenntlich gemacht, in der Linie ſtehen. Die Varianten ſtehen jedoch nicht unter dem Text, ſondern ſind in den Prolegomenen zuſammengeſtellt. In den Prolegomenen zu Bd. III werden zur Vergleichung mit den Weſſobrunner Beicht- und Glaubensformeln auch die übrigen Formeln dieſer Art mitgetheilt. In Bd. I werden an dieſem Ort einige lateiniſche Stücke aus den Handſchriften zum Abdruck gebracht, aus einer Brüſſeler Hdſchr. ein ganzer Quaternio (S. XIII—LXXXIX).

Ueber die Handſchriften wird des Näheren in den Prolegomenen zu Bd. I berichtet. In Folge des eben berührten Verfahrens gebricht es indeſſen dem Abſchnitt an der erforderlichen Ueberſichtlichkeit. Die Beſchreibung der Handſchriften iſt zudem zu kurz ausgefallen. Allerdings wird auf andere Beſchreibungen verwieſen. Aber in einer auf Vollſtändigkeit Anſpruch machenden Ausgabe war doch etwas mehr zu erwarten. Jedenfalls konnte und ſollte das Alter der Handſchriften kurz angegeben werden, während es ſtets mit Stillſchweigen übergangen wird. Ebenſo fehlen andere Dinge, über die man in Prolegomenen Aufſchluß ſucht, und über die der Herausgeber den Leſer hätte leicht unterrichten können. Die Ausgabe befriedigt daher in manchen Punkten nicht. Auf der anderen Seite vereinigt ſie aber doch ſo viele Vorzüge, daß Hrn. P. Dank und Anerkennung für ſeine mühevolle Arbeit auszuſprechen iſt.

Funk.

Digitized by Google

8.

Exposé de la **Doctrine catholique** par **P. Girodon** prêtre. Précedé d'une introduction par Mgr. D'Hulst, vicaire général de Paris, recteur de l'institut catholique. Paris. Librairie Plon. 1884. I. XXIII et 303 p. II. 333 p.

Es iſt ein Schüler der berühmten Schule von St. Sulpice, welcher uns hier eine ebenſo ſchöne als klare Darſtellung der katholiſchen Lehre über Glauben und Sitte gibt. Dieſelbe iſt für uns aus mehr als einem Grunde intereſſant. Denn ſie gewährt uns nicht nur einen Einblick in die Beſtrebungen der neueren franzöſiſchen Theologen, welche mit dem alten Formalismus gebrochen haben und die alte Lehre der Kirche in neuer, der heutigen Bildungsſtufe entſprechender Form darzuſtellen ſuchen, ſondern ſie gibt uns auch ein Bild der ganzen franzöſiſchen Geſellſchaft in religiöſer und ſittlicher Beziehung. Das Buch des P. Didon, der wohl unter dem Beiſpiel des religiöſen Gehorſams 2, 317 A. 1 zu verſtehen iſt, hat in Deutſchland gerechtes Aufſehen gemacht, weil es die deutſche Bildung und Erziehung weit über die überlebte franzöſiſche Erziehungsmethode ſtellt, das Werk des Verf. wird kein Aufſehen erregen, aber es wird den aufmerkſamen Leſer noch tiefer in das Verſtändniß der franzöſiſchen Verhältniſſe einführen.

Der Verf. verfolgt den Zweck, durch eine nüchterne und vollſtändige Darſtellung der kirchlichen Lehre die Vorurtheile, welche gegen den katholiſchen Glauben und

die Kirche in vielen Kreiſen Frankreichs verbreitet ſind, ſo viel als möglich zu zerſtören. Er iſt der Anſicht, daß unſer großer Feind nicht die Leidenſchaft, nicht der Haß, ſondern die Unwiſſenheit in religiöſen Dingen iſt. Eine Darſtellung derſelben ohne Provocation und ohne Nachgiebigkeit werde durch eigene Kraft wirken und den Weg zu den Geiſtern und Herzen finden (2, 321). Von einer ſolchen erwartet er weit mehr als von einer apologetiſchen Controverſe. Da aber, wie D'Hulſt in der Einleitung bemerkt, la science der furchtbarſte Feind iſt, welcher je das Chriſtenthum bedroht hat, ſo iſt es begreiflich, daß der Verf. das Grenzgebiet zwiſchen der Wiſſenſchaft und dem Glauben mit beſonderer Aufmerkſamkeit behandelt hat. Das Werk zerfällt in drei Theile. Der erſte Theil enthält die allgemeinen Bemerkungen über Glauben, Offenbarung, h. Schrift, Kirche, Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat, Natürliches und Uebernatürliches. Der zweite Theil iſt die eigentliche Dogmatik und befolgt auch den gewöhnlichen Gang derſelben: Gott, Schöpfung, Erbſünde, Menſchwerdung, Gnade, Rechtfertigung, Sacramente. Der dritte Theil befaßt ſich mit den Prinzipien und den allgemeinen Fragen der Moral: allgemeine Moral, Dekalog, Liebe, Religion, Gerechtigkeit, Buße, Keuſchheit, Demuth, evangeliſche Räthe.

Bin ich auch in der Beurtheilung einer ſolchen poſitiven Behandlung zu apologetiſchen Zwecken etwas anderer Meinung, ſo muß ich doch anerkennen, daß für diejenigen Gebildete, welche überhaupt ein Intereſſe für die Erkenntniß der religiöſen Wahrheit haben, dieſe Behandlungsart große Vorzüge bietet. Der katholiſche

Digitized by Google

Glaube erſcheint hier frei von den oft ſchwerverſtänd=lichen Ausdrücken der Schule, wie er als geiſtige Macht den Fortſchritt des menſchlichen Wiſſens und die Ver=edlung des menſchlichen Herzens begründet und beför=dert hat. Er wird in Vergleichung geſetzt mit der Phi=loſophie und den exacten Wiſſenſchaften. Ohne deren Berechtigung und Bedeutung irgendwie zu verkleinern, kann man doch ſagen, daß ſie für die Cultur der Menſch=heit nicht das leiſten können, was der Glaube geleiſtet hat, und nie im Stand ſein werden, den Glauben zu erſetzen. Bei dieſem Zweck verſtand es ſich von ſelbſt, daß der Verf. mehr das Uebereinſtimmende als Diffe=rirende hervorhob, daß er nicht engherzig Schranken zwiſchen Glauben und Wiſſen zog, ſondern der natür=lichen Wiſſenſchaft ihre volle Freiheit ließ, und daß er in der Moral den Rigorismus nicht zum Wort kommen ließ. Er hat damit gezeigt, bis zu welcher äußerſter Grenze man gehen kann, ohne den unantaſtbaren Glau=bensinhalt preiszugeben. Er ſcheint mir manchmal weiter gegangen zu ſein als nothwendig iſt, aber er hat doch nirgends dem Glauben etwas vergeben. In der allegoriſchen Schriftauslegung concedirt er dem hl. Au=guſtin wohl zu viel. Ich möchte derſelben nicht einmal in der Weiſe das Wort reden, daß ich den figürlichen Sinn für den Hauptſinn neben dem hiſtoriſchen bezeich=nen könnte. Der Satz, daß alles, was in der Bibel nicht eigentlich und direct ſich auf die Erkenntniß Gottes und die Liebe bezieht, als allegoriſch und figürlich zu betrachten ſei, würde die Exegeſe in ein bedenkliches Schwanken bringen. Die lateiniſchen Väter Ambroſius, Auguſtinus und Gregorius haben es freilich zum Theil

Digitized by Google

ſo gehalten, aber heutzutage iſt es kaum nachzuahmen. Hieronymus war hierin ſchon viel vorſichtiger. Auf Grund dieſes Satzes kann der Verf. in der Chronologie, um welche ſich die Apologeten vergeblich abgemüht haben, große Conceſſionen machen. Auch in der Lehre von der Schöpfung ſteht er mit ſeinem Collegen Foville [1]) der Clifford'ſchen Anſchauung ziemlich nahe. Selbſt dem Darwinismus weiß er die beſſere Seite abzugewinnen. Dieſe Theorie ſei nicht atheiſtiſch und biete nichts, das im Widerſpruch mit der Religion ſtehe. Die Evolutionstheorie gebe ſogar eine höhere Meinung von Gott. Die Bibel wende das creavit nur dreimal an, beir erſten Schöpfung, beir Thier- und Menſchenſchöpfung. Die Abſtammung des Menſchen vom Thier der leiblichen Seite nach ſei zwar unerwieſen und wohl auch unerweislich, aber auch ſie ließe ſich noch mit dem Glauben vereinigen. Nach dem hl. Thomas enthalte ja die anima rationalis des Menſchen die anima vegetativa und animalis. Homo est animal rationale (1, 263). Dieſe Ausführungen könnten bei einem Theologen etwas auffallen, ſie werden aber erklärlich, wenn man einen Gegenſatz berückſichtigt, der bei uns kaum in die Wagſchaale fällt. Dies iſt der carteſianiſche Spiritualismus, welcher den Geiſt auf Koſten des Leibes übermäßig bevorzugt und deßhalb den Experimenten der Phyſiologie nicht Stand halten konnte. Nach Descartes ſeien Hobbes, d'Holbach, Helvetius und die Materialiſten des 18. Jahr-

1) Derſelbe hat ſich aber neuerdings ziemlich zurückhaltend über die Clifford'ſche Hypotheſe ausgeſprochen. Vgl. Encore les Jours de la création. Extrait de la Revue des questions scientifiques. Bruxelles. 1884.

Digitized by Google

hunderts gekommen, eine neue Rückkehr des Carteſianismus ſeit 1830 habe ſehr ſchnell die poſitiviſtiſche Reaction herbeigeführt. Gegen die Krankheit des Poſitivismus gebe es nur ein wirkliches Heilmittel, die Rückkehr zur Philoſophie des Mittelalters, zur Philoſophie des hl. Thomas. „Ich habe dieſe Philoſophie anfangs als Gegner ſtudirt, ich habe ihr lange widerſtanden, die moderne Phyſiologie hat mich gezwungen, ihr Recht zu geben“ (1, 245).

In der Lehre von der Erbſünde und der Gnade folgt der Verf. vorwiegend Perrone. Die Gnadenlehre ſcheint mir aber auch der ſchwächſte Theil des ganzen Werkes zu ſein. Der Verf. hat die Probleme mehr berührt als tiefer erfaßt und gelöst. Die Anführung der Definitionen über die actuelle Gnade war nach der ganzen Anlage des Expoſé unnöthig und ſtörend. Sie bedeutet einen Rückfall in den Formalismus, der ſonſt vermieden wird. Es iſt bezeichnend für den ganzen Abſchnitt, daß der Verf. am Anfang bemerkt (2, 106), die Controverſen über die Gnade haben viel von ihrem Intereſſe verloren. Er werde ſich beſtreben, ſie unter einem mehr modernen Geſichtspunkte zu behandeln. Der eilige oder weniger neugierige Leſer könne dies überſchlagen! Sein Standpunkt iſt der des bekannten facienti quod in se est Deus non denegat gratiam (1, 16. 2, 151). Mit Unrecht beruft er ſich aber in der Lehre von der Erbſünde auf den hl. Thomas. Wenn Perrone denſelben citirt, ſo folgt daraus ſo wenig die Uebereinſtimmung als in der Gnadenlehre. Aus der Möglichkeit des status naturae purae iſt noch lange nicht zu ſchließen, daß das Weſen der Erbſünde lediglich

Digitized by Google

in der privatio liegt. Ich begreife dieſe Theorie zur Zeit der Reformation, des Bajus und Janſenius, welche die corruptio übertrieben haben, aber gegenwärtig iſt nicht mehr zu befürchten, daß das Verderben der Erbſünde übermäßig geſteigert werde. Dem Rationalismus läßt ſich aber dies Geheimniß nie mundgerecht machen.

In der Sacramentenlehre, welche, wie es ſich für eine dogmatiſche Unterweiſung zieme, froidement dargeſtellt iſt (2, 154), hat mir der Paſſus über das Sacrament der Buße am beſten gefallen. Derſelbe gibt in Verbindung mit der Darſtellung der Buße in der Moral auch am beſten Gelegenheit, die religiöſen Verhältniſſe in der franzöſiſchen Männerwelt kennen zu lernen. Das ſpecielle Sündenbekenntniß ſei der Hauptanſtoß für die Franzoſen. Der tiefere Grund iſt aber natürlich anderswo zu ſuchen. Der Verf. verräth ihn zum Theil ſelbſt, wenn er bemerkt, daß in jenen Gegenden, in welchen das Zweikinderſyſtem am weiteſten ausgebildet iſt, die Mädchen bis zu ihrer Verheirathung regelmäßig zu den Sacramenten kommen, ſo bald ſie aber verheirathet ſind, oft nicht einmal mehr ihre Oſtern machen. Beim Sacrament der Prieſterweihe beſpricht der Verf. die traurige ſociale Stellung des franzöſiſchen Klerus. Die Berührung deſſelben mit der Geſellſchaft ſei zu ſchwierig und zu ſelten. „Ich kann es unſern Gegnern wohl ſagen, der Klerus leidet darunter mehr als man glaubt. Wenn man für das Heil der Menſchen alles geopfert hat was die Natur ſchätzt, Vermögen, Vergnügen, Wohlbefinden, Ehrgeiz, ſo iſt es hart dieſe Leute fliehen zu ſehen, wie bei Annäherung eines Peſtkranken, mit ihnen nicht verkehren zu können ohne un-

endliche Vorſichtsmaßregeln wegen der enormen Schranke von Vorurtheilen, welche uns verſchanzt und iſolirt" (2, 201). Faſt zu ſchüchtern wagt der Verf. einige Vorſchläge für die Erziehung und Kleidung des Klerus zu geben. Unterdeſſen hat P. Didon die Lücke reichlich ausgefüllt. Sieht derſelbe unſere Zuſtände auch viel zu roſig an, ſo hat er doch darin Recht, daß eine gediegene Univerſitätsbildung für die ſociale Stellung des Klerus in der heutigen gebildeten Welt von nicht zu unterſchätzender Bedeutung iſt. Der Verf. zeigt ja auch ſonſt, z. B. in der Faſtenfrage, daß in Sachen der Disciplin Conceſſionen gemacht werden können. Denn wird die Dispens nie verweigert und ſind alle phyſiſch oder geiſtig Arbeitenden eo ipso exemt, ſo iſt die faſtende Minderzahl nahezu verſchwindend.

Die Verurtheilung Galilei's iſt 1, 27 ff. mehr geſtreift als erklärt. Ich berühre ſie hier nur, um zu bemerken, daß die Meinung von Mallet-Dupan und Lalande, Galilei habe eine wiſſenſchaftliche Hypotheſe zu einem Dogma erhoben wiſſen wollen, hiſtoriſch durchaus falſch iſt. Sie verdient alſo keine Erwähnung mehr. Zu der 2, 212 aus dem Gedächtniß citirten Stelle über die Unſterblichkeit der Seele kann ich das Citat angeben. Es iſt Tusc. 1, 11, 24, wo Cicero ſich den Einwand macht, daß Platos Schrift über die Seele ihm nicht alle Zweifel vertreiben könne. Schanz.

9.

Das Problem des Uebels und die Theodicee. Von Dr. **Eug. Lorenz Fiſcher.** Mainz. Kirchheim. 1883. VIII. u. 221 S.

Der Peſſimismus läßt Philoſophen und Theologen

nicht zur Ruhe kommen, obwohl man glauben ſollte, die moderne Geſellſchaft ſei trotz Schopenhauer und v. Hartmann eher optimiſtiſch als peſſimiſtiſch geſtimmt. Sie iſt dies in der That auch praktiſch ebenſo wie ihr Hauptwortführer. Die Theorie muß nur den Vorwand für den ungeſtörten Lebensgenuß und den Beſitz abgeben. Der Peſſimismus iſt ein Symptom der gottentfremdeten Welt, welche das höchſte Glück im ſinnlichen Genuß erſtrebt und den Wechſel auf ein jenſeitiges Glück nicht acceptirt. Der Kampf mit demſelben iſt alſo der alte Kampf zwiſchen dem Reich Chriſti und der Welt, zwiſchen den Kindern des Lichts und den Kindern dieſer Welt. Daher genügt auch die negative Widerlegung nicht und der Verf. oben genannter Schrift hat deßhalb ſeine frühere Schrift über den Peſſimismus (1880) mit Recht durch eine poſitive Vertheidigung des chriſtlichen Standpunkts ergänzt. Aus dieſem Verhältniſſe zur erſten Schrift erklärt ſich wohl auch die knappe Darſtellung im erſten Theil, welcher theilweiſe zu einer Skizze der verſchiedenen Anſichten über das Weſen und den Urſprung des Uebels wird. Im weiteren Verlauf gewinnt aber auch hier die einfache und ſchmuckloſe Darſtellung an Intereſſe. Was der Verf. von der Entſtehung des Böſen im Gefühl und von dem ſtärkeren Motiv als dem Grund des moraliſch Böſen ſagt, verdient um ſo mehr Beachtung, als er auch das Verhältniß ſeiner Auffaſſung zu der Gnadenlehre der Auguſtinianer und Janſeniſten erörtert. Die Anwendung ſeiner Theorie auf den Sündenfall iſt namentlich leſenswerth. Denn bei der ſchwierigen Frage über die Entſcheidung des von der Gnade der Gerechtigkeit unterſtützten Willens gegen das göttliche

Digitized by Google

Gebot und das ſittliche Bewußtſein iſt es beſonders vonnöthen die Bedeutung des Luſtgefühls und des kategoriſchen Imperativs pſychologiſch gegeneinander abzuwägen. Wenn aber der Verf. Mt. 15, 18. 19 für ſeine Erklärung des moraliſchen Uebels anführt, ſo iſt dagegen doch daran zu erinnern, daß dort das Herz nicht als Sitz der Gefühle, ſondern als Centralorgan des geiſtig-ethiſchen Lebens zu faſſen iſt. Schon Hieronymus bemerkt richtig dazu: ergo animae principale non secundum Platonem in cerebro, sed iuxta Christum in corde est. Die Zurückführung alles phyſiſchen Uebels auf die Sünde, welcher neueſtens noch Scheeben das Wort redet, verwirft der Verf. auf Grund der Paläontologie mit vollem Recht. Es iſt ihm dadurch auch möglich geworden, dieſes „Accidens“ in einfacher Weiſe aus dem Weltorganismus zu erklären.

In der Theodicee entſcheidet ſich der V. gegen die thomiſtiſche und moliniſtiſche Theorie über das göttliche Vorauswiſſen der freien Handlungen und für die Cauſalitätstheorie, welche auch Bellarmin und Kuhn vertheidigen. Es ſcheint mir aber, daß er den Unterſchied zur thomiſtiſchen Theorie etwas überſchätze, denn wenn Bellarmin um ſeine Theorie der Eigenſchaft des göttlichen Wiſſens anzupaſſen, von einem infalliblen Wiſſen redet, ſo iſt der Schritt zur thomiſtiſchen Auffaſſung nicht mehr groß. Daſſelbe gilt von der Unterſcheidung zwiſchen dem materialen und formalen Element im böſen Willensact, durch welche bekanntlich auch die Thomiſten den Vorwurf, daß ſie das Böſe auf Gott zurückführen, zurückweiſen. In Betreff des Looſes der ungetauften Kinder beſpricht der Verf. auch die in neuerer Zeit be-

Digitized by Google

ſonders von Klee vertheidigte Meinung, daß dieſe Kinder im Moment des Abſcheidens das volle Bewußtſein erlangen und die Begierdtaufe empfangen können. Zwar lehnt er ausdrücklich eine Entſcheidung ab, die ſpätere Ausführung über die Zahl der Seligen zeigt aber doch eine gewiſſe Vorliebe dafür. Ausführlicher und entſchiedener hat in neueſter Zeit der pſeudonyme Juſtus dieſe Theſe dargeſtellt (Das Chriſtenthum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religionswiſſenſchaft. Wien, 1883 S. 206 ff.). Die Gründe gegen den limbus infantium ſind allerdings nicht ohne Gewicht. Die Lehre von der Zahl der Seligen wird negativ und poſitiv an den betreffenden Schriftſtellen gründlich erörtert und in mitius gedeutet. Der Verf. zeigt dabei eine große Vertrautheit mit der Exegeſe, obwohl er die neueſten Hilfsmittel nicht zu Rathe gezogen hat. Sonſt hätte er zu Mt. 20, 16ᵇ auch bemerken müſſen, daß dieſer Halbvers kritiſch ſehr verdächtig iſt. Derſelbe iſt aus 22, 14 interpolirt. Damit werden auch die Folgerungen problematiſch. Die auch von Reiſchl befürwortete Beziehung der Auserwählten auf die Privilegirten, wie ſolche die Apoſtel waren, wird dem Zuſammenhang allerdings noch am eheſten gerecht. Weniger befriedigt aber die Gegenüberſtellung von Juden- und Heidenchriſten. Freilich murren die Erſten nur über die Letzten, aber es murren auch nur die Erſten. Daraus folgt, daß zur Hervorhebung des Gegenſatzes in der Parabel die Extreme gewählt wurden. Die Juden konnten ſich aber doch nicht auf das Ertragen der Laſt und Hitze berufen, wenn ihre Vorfahren es für ſie gethan haben. Für ſie hätte müſſen

Digitized by Google

die Abſtammung von Abraham und der Beſitz des Geſetzes entſcheiden. Anders verhält es ſich mit der zeitlichen Berufung der Urapoſtel und des Apoſtels Paulus, der Juden- und Heidenchriſten. Schanz.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß

des

ſechsundſechzigſten Jahrgangs der theologiſchen Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des erſten Jahrhunderts. Funk. 3
Zur Zion-Afra-Frage. Gatt. 34
Der Text des Hymnus Stabat mater. Kayſer. 85
Die Zeit der Hippolytſtatue. Funk. 104
Zur Erklärung des Hexaëmeron. Stára. . . . 107 u. 179
Scheinbarer Mißbrauch bei Kirchenfahnen durch den Gebrauch von Standarten. Uhrig. 203
Die ſociale Frage vom Standpunkte der Paſtoral. Linſenmann. 214
Zur altchriſtlichen Bußdisciplin. Funk. 268
Zum Problem des ſinnlichen Erkennens. Iſenkrahe. . 355
Die Doctrina apostolorum. Funk. 381
Neue Unterſuchungen über die Genealogieen der Chronik I, 1—9. Mühling. 403
Studien über die Reform des römiſchen Breviers u. Miſſale unter Pius V. Schmid. . . . . . . 484 u. 621
Zur Ignatius-Literatur. Funk. 484
Ueber die ſog. Apoſtellehre, ihre hauptſächlichſten Quellen u. ihre erſte Aufnahme. Krawutzcky. 547
Ueber die Echtheit der Marterakten des hl. Ignatius. Brüll. 607
Eine Conſtanzer Synode von 1549. Knöpfler. . . . 663

Digitized by Google

II. Recenſionen.

Seite
Amberger, Paſtoraltheologie. Linſenmann. . . . 527
Baltzer, Uebungsbuch zu der hebr. Schulgrammatik. Himpel. 175
Bäumker, Das kath. deutſche Kirchenlied. Mesmer. 519
Bautz, Das Fegfeuer. Schanz. 531
Bezold, Ueber Keilinſchriften. Himpel. 321
Bezold und Hommel, Zeitſchr. f. Keilſchriftforſchung. Himpel. 321
Brüll, Der Hirt des Hermas. } Funk. 119
„ Der erſte Brief des Clemens von Rom. } Funk. 122
Decès, Science et Verité. Schanz. 153
Doulcet, Essai sur les rapports de l'Égl. chrét. Funk. 351
Fiſcher, Das Problem des Uebels. Schanz. . . . 711
Grube, Gerhard Groot. } Schmid. 506
„ Johannes Buſch. } Schmid. 506
Girodon, La doctrine catholique. Schanz. . . . 705
Gutberlet, J. Justini M. Apologiae. Kihn. . . . 497
Hatch, Geſellſchaftsverfaſſung der chriſtl. Kirche. Funk. 164
Hirſche, Prolegomena. Funk. 160
Hitze, Schutz dem Handwerk. Linſenmann. . . . 682
Jungmann, Historia ecclesiastica. Funk. 157
Kaulen, Aſſyrien u. Babylonien. } Himpel. 321
Kiepert, Ruinenfelder. } Himpel. 321
Krementz, Die Offenbarung des hl. Johannes. Schanz. 295
Le Camus, La vie de N. S. Jésus-Christ. Keppler. 538
Lipſius, Die apokryphen Apoſtelgeſchichten. Funk. 114 u. 670
Lobstein, La notion de la préexistence. Schanz. . 307
Lutheranismus, der ſymbolgläubige. Schanz. . . 690
Maaßen, Chriſtenverfolgungen. Funk. 124
Mach, Nothwendigkeit der Offenbarung. Hepp. . . 674
Nickel, 120 Begräbnißgeſänge. Mesmer. 519
Oswald, Angelologie. Schanz. 535
Perraud, Oeuvres pastorales et oratoires. Linſenmann. 609
Piper, Die Schriften Notkers. Funk. 702
Ratzinger, Erhaltung des Bauernſtandes. Linſenmann. 127
Röhm, Confeſſionelle Lehrgegenſätze. Schanz. . . . 690
Schäffle, Inkorporation d. Hypothekarkredits. Linſenmann. 135
Schegg, Jakobus der Bruder des Herrn. Schanz. . . 491

Digitized by Google

	Seite
Schegg, Der kath. Brief des Jakobus. Schanz. . . .	491
Schmitz, Die Bußbücher. Funk.	312
Schwane, Dogmengeſchichte der mittleren Zeit. Schanz.	146
Sepp, Die Felſenkuppel. Wolff.	123
Simar, Die Theologie des h. Paulus. Schanz. . . .	299
Steichele, Das Bisthum Augsburg. Funk.	696
Stöckl, Geſch. der neueren Philoſophie. Storz. . . .	339
Völter, Der Urſprung des Donatismus. Funk. . . .	500
Weiß, Kapitalzins und Arbeitslohn. Linſenmann. .	139
Wiedemann, Reformation u. Gegenreformation. Funk.	542
Wolff, Arabiſcher Dragoman. Himpel.	172
Zink, B. Viktors v. Vita Geſch. d. Glaubensverfolgung. Funk.	337

Digitized by Google

Verzeichniß der ſeit dem 1. März bei der Redaktion eingelaufenen und noch nicht beſprochenen Schriften.

Monumenta reformationis Lutheranae ex tabulariis S. Sedis secretis ed. P. B o l a n. Ratisbonae. Pustet 1883/84.

Nelleſſen, Dr. E., Die heilige Miſſion während der Faſtenzeit. Einundzwanzig Faſtenpredigten. 2 A. Regensburg, Puſtet 1884.

Bissell, A.P., The law of Asylum in Israel. Leipzig, Stauffer 1884.

Gihr, Dr. N., Das heilige Meßopfer dogmatiſch, liturgiſch und aſcetiſch erklärt. Dritte, abermals vermehrte und verbeſſerte Auflage. Freiburg, Herder 1884.

Kirchenlexikon, 2. Aufl. H. 25—30. Freiburg, Herder 1884.

Kaulen, Dr. Fr., Einleitung in die heilige Schrift A. u. N. T. Erſter Theil. Zweite verbeſſerte Auflage Freiburg, Herder 1884.

Mayer, Dr. E., Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern. Gekrönte Preisſchrift. München, Zieger 1884.

Monatroſen. 28. Jahrgang, H. 4—9. Luzern 1884.

Fasciculus manualis e Breviario Romano, complectens Psalmos aliaque ad horas diurnas in festis nec non Commune Sanctorum. Accedunt officia votiva per annum pro singulis hebdomadae feriis, auctiones item et emendationes quarumdam lectionum historicarum a S. R. C. perfectae, ac nonnulla Sanctorum officia recentiora, quae in Breviariis passim desiderantur. Tornaci Nerviorum. Desclée, Le febvre et Soc. 1884.

Weiß, Fr. A. M. O. Pr., Apologie des Chriſtenthums vom Standpunkte der Sittenlehre. Bd. III. u. IV. Freiburg, Herder, 1884.

Der Wahrſpruch. Ein Beweis des Glaubens und ein Beitrag zur „Philoſophie des Chriſtenthums." Hamburg, Perſiehl 1884.

Weiſſenbach, Dr. W., Zur Auslegung der Stelle Philipper II, 5—11. Zugleich ein Beitrag zur pauliniſchen Chriſtologie. Karlsruhe u. Leipzig, Reuther 1884.

Minor, T., Katholiſche Gedanken unter dem Kulturkampfe. Erfurt, Brodmann 1884.

Jungmann, Dr. B., Dissertationes selectae in Historiam eccles.. t. IV. Ratisbonae. Pustet 1884.

Janner, Dr. F., Geſchichte der Biſchöfe von Regensburg. Heft 4 Regensburg, Puſtet 1884.

Novum Testamentum graece sec. C. Tischendorf. Editio octava crit. maior. Vol. III. Prolegomena scripsit C. R. Gregory. Pars prior. Leipzig, Hinrichs 1884.

König, Lic. Dr. F. E., Die Hauptprobleme der altisraelitiſchen Religionsgeſchichte gegenüber den Entwicklungstheoretikern. Leipzig, Hinrichs 1884.

Schnedermann, G., Das Judenthum und die chriſtliche Verkündigung in den Evangelien. Leipzig, Hinrichs 1884.

Hilgenfeld, A., Evangeliorum secundum Hebraeos etc. quae supersunt, addita Doctrina XII apostolorum et libello qui appellatus Duae Viae vel Judicium Petri. Leipzig, Weigel 1884.

Strack, H. L. Lic. Dr., Hebräiſche Grammatik mit Uebungsſtücken Litteratur u. Vocabular. Karlsruhe u. Leipzig, Reuther 1883

Digitized by Google

Strack, H. L., und **Siegfried**, C., Lehrbuch der neuhebräiſchen Sprache u. Litteratur. Karlsruhe u. Leipzig, Reuther 1884.

Vosen, Dr. C. H., Rudimenta linguae hebraicae. Retractavit auxit sextum emendatissima edidit Dr. Fr. Kaulen. Friburgi Br., Herder 1884.

Annalen des Werkes vom hl. Paulus. Neunter Jahrgang. Nr. 3—7. Freiburg i. d. Sch. 1884.

Hergenröther, Jos. S. R. E. Card., Leonis X P. M. Regesta. Fasc. I. Friburgi Brisg., Herder 1884.

Friedemann, Juſtinus, Die Bildung und Erziehung der Geiſtlichen. Bemerkungen aus Anlaß der gleichnamigen Schrift des Irenäus Themiſtor. Aachen, Barth 1884.

Bickell, G., Der Prediger über den Werth des Daſeins. Wiederherſtellung des bisher zerſtückelten Textes. Ueberſetzung und Erklärung. Innsbruck, Wagner 1884.

Peſch, T. S. J., Die großen Welträthſel. Philoſophie der Natur. Zweiter Band. Naturphiloſophiſche Weltauffaſſung. Freiburg, Herder 1884.

Plenkers, W. S. J., Der Däne Niels Stenſen. Ein Lebensbild nach den Zeugniſſen der Mit- und Nachwelt. Erſte Hälfte: Stenſen als Gelehrter u. Convertit. Freiburg, Herder 1884.

Evers, G. G., Martin Luther. Lebens- und Charakterbild von ihm ſelbſt gezeichnet in ſeinen eigenen Schriften und Correſpondenzen. Heft II—IV. Mainz, Kirchheim 1883—84.

Wünſche, Lic. Dr. A., Lehre der zwölf Apoſtel nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios mit Beifügung des Urtextes, nebſt Einleitung u. Noten ins Deutſche übertragen. Leipzig, Schulze 1884.

Texte und Unterſuchungen zur Geſchichte der altchriſtl. Literatur von O. v. Gebhardt u. A. Harnack. II. Band. Heft I. II. Lehre der zwölf Apoſtel nebſt Unterſuchungen zur älteſten Geſchichte der Kirchenverfaſſung u. des Kirchenrechts von A. Harnack. I. Hälfte. Leipzig, Hinrichs 1884.

Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- u. Ciſtercienſer-Orden. Jahrg. V. Heft I—II.

Lemkuhl, A. S. J., Theologia moralis. Volumen II. Friburgi Brisg., Herder 1884.

Lindner, A., Die Schriftſteller u. die um die Wiſſenſchaft und Kunſt verdienten Mitglieder des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart. Nachträge zum I. u. II. Band. 1884.

Schneider, Dr. C. M., Areopagitica. Die Schriften des hl. Dionyſius vom Areopag. Eine Vertheidigung ihrer Echtheit. Regensburg. Manz 1884.

Schüch, J. P., Handbuch der Paſtoraltheologie. 7. A. Lieferung 1—4. Innsbruck, Rauch 1884.

Cremer, Dr. H., Bibliſch-theologiſches Wörterbuch der neuteſtamentlichen Gräcität. Vierte vermehrte u. verbeſſerte Auflage. Erſte Lieferung. Gotha, Perthes 1884.

Zeitſchrift für Kirchenrecht. Bd. XIX. Heft II u. III. Freiburg u. Tübingen. Mohr 1884.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google